曉望洞天福地

中國的神仙與神仙信仰



ISBN7—5419—1807-

定價:5.50圓

曉望洞天福地

中國的神仙與神仙信仰



ISBN7—5419—1807-

定價：5.50圓

曉望洞天福地・中國的神仙與神仙信仰

羊角叢書

曉望洞天福地

中國的神仙與神仙信仰



鄭土有／

陝西人民教育出版社

叢書常務編輯　劉孟澤
本書責任編輯　劉孟澤
叢書封扉裝幀　徐末未
叢書版式設計　姚雪芹
本書封面攝影　劉合心

鄭土有

曉望洞天福地

中國的神仙與神仙信仰

陝西人民教育出版社

羊角叢書

编者献辞

忘掉的一切又重新拾起。如同一首歌，一只带血的喉咙，一串用剪刀剪断又重新复结的心灵的碎片。坦然呈现在读者面前的《羊角丛书》就是我们用这些碎片编织的一束心灵之花。

《羊角丛书》是思考的丛书。

我们生活在一个焦躁的时代。新旧文化的撞击在社会生活中形成一股股旋流，观念的更新远过于全民族文化素质的提高。焦躁使我们骛趋新奇，而对任何都不加深思地一略而过；焦躁使我们常常产生救世主般的激情，而后由于某种失意则怨天尤人、心灰意冷；焦躁使我们不能平静地安放自己心灵，仔细审视我们的过去，严肃思考我们的未来。从思想解冻至今，我们走过了从敏感到呐喊、怀疑、信仰淡薄、理想式微这一过程。我们似乎深深陷入一种命定式的痛苦。我们已应该理解，在这个时代，呐喊是苦涩的，怀疑和对怀疑的怀疑会让我们失去信心，谢绝自己的使命。然而，诚实的思考不应羞愧。我们应该是思考的一代。

《羊角丛书》是研究人的问题的文化丛书。人是文化的主体。这个丛书以分析积淀在中国人身上丰富的精神文化为主旨；以研究中国人的心理、情感、道德和生活习俗为内容。它注重实证与介绍，力求对民族精神中深层文化内涵进行一些有益的和新颖的剖析。它赞赏一家之言的学风，相信读者的智慧。它不是赠送读者的一把解决问题的金钥匙，而是在每本书提供的不同文化现象中，与读者一起提问、思考、启发，共同理解传统文化所塑造的中国人。

羊角古汉语意指曲而上升的旋风，出典于《庄子·逍遥游》：“有鸟焉，其名为鹏，背若太山，翼若垂天之云，抟扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。”书名羊角，表达了我们编委会的志向和追求。现在，全国文化研究热潮方兴未艾，愿我们的丛书能在这热潮中掀起一卷卷闪亮的浪花。

《羊角丛书》编委会

1988年5月20日

目　录

前　言

提起神仙，人们自然会想起道教。事实上，神仙并不是道士的发明创造，而是中华民族重实际、重现世观念的直接表现，是殷、周时期祈寿思潮影响下的幻想化产物；神仙信仰并不产生于道教，恰恰相反，秦汉时期的神仙信仰促使了道教的建立，道教是以神仙信仰为核心而创建的。诚然，道教对神仙学说的推广、神仙信仰的盛行起了相当大的作用；尤其是唐宋以后，神仙学说与道教的关系极为密切，二者往往交融在一起，很难区分。但是，道教的神仙包括天神、地祇、人鬼三大类，已非严格意义上的神仙；神仙信仰的发展也并不与道教的发展同步：在道教建立之前，神仙信仰已在社会上流行了几百年；明清时期道教衰微了，但神仙信仰仍然盛行。正因为如此，老一辈学者如康有为、陈撄宁等提出了建立“仙学”的主张，即把神仙研究同道教研究分开，确实是非常有意义的。

神仙学说是研究人的学问，探讨人的生理奥妙，研究人的身体结构，进而扩展到人的文化功能

的研究——人与人、人与社会、人与自然的关系。在这基础上形成了从上到下（或谓从里到外）的三个层面：一是有关解释自然、社会、人身的理论系统，二是以修仙成道为中心的有关延年益寿、养生祛病、内修外养、消灾避祸的实用操作系统，三是有关祭拜斋醮、积善诵经的信仰礼仪系统。这三个层面构筑了神仙学说的金字塔。其中最值得注意的是第二层面的内容，它既是神仙学说的独特之处，也是神仙能引起如此多中国人信仰的主要原因，同时又是神仙学说及求仙者能对中国古代文化（尤其是自然科学方面）产生如此大影响的关键所在。

相信神仙长生不死，固然荒谬不经；对神仙如痴似醉的追求，更是愚昧无知。然而作为一种历史文化现象，神仙信仰在中国盛行了二千多年，我们不可能也不应该视而不见。从这种历时久远的信仰现象中，我们可以发现中华民族的民族性格、民族心态，可以感触到中国民众的人生观、生命观、处世哲学以及他们的愿望和理想。这应该是我们今天研究的范围。更何况，二千多年来，无数求仙者“有心栽花花不成，无意插柳柳成荫”，在孜孜不倦的求仙过程中，神仙未炼成，却无意之中对中国古代的医学、化学、冶炼术、养生学、武术、气功以及文学艺术作出了相当大的贡献。这无疑也是一份值得挖掘的宝贵遗产。

拙著的写作目的有两方面：一是想打破原来的研究方法，把神仙及神仙信仰作为一种独特的历史

文化现象来进行研究。因为在以往的研究中，除了闻一多曾作《神仙考》一文外，基本上都是把神仙放在道教中来研究的。拙意认为这种做法较难把神仙的概念搞清楚，也不能突出神仙信仰在中国宗教信仰活动中的特殊地位；二是从概念到形象、从理论分析到现象描绘、从纵向发展到横向影响等不同角度，对中国的神仙及神仙信仰情况作一番简单的巡视，使读者对此有一个比较全面的了解。我们希望拙著能起到抛砖引玉的作用，能引起人们对神仙信仰的重视。

1. 神仙世界——一个独特的“第二世界”

在汉语体系中，“仙”字恐怕是最有魅力的了，治病良药称为仙丹，美丽的姑娘喻为仙女，可口美味的桃子称为仙桃……以仙命名的生活用品、山川地名、动植物简直是数不胜数，如八仙桌、登仙桥、迎仙桥、仙居、仙枣等等；在我们日常生活中也处处有神仙的“参与”，向张仙求子，做寿时挂八仙祝寿图，甚至人死后也称为“仙逝”；在我们的意识深处，对神仙生活的向往也是根深蒂固，“人心大于天，当了皇帝又想做神仙”。所有这些，都与中国盛行二千多年至今仍在民间流行的神仙信仰密切相关。

1.1 神仙信仰：中国特有的信仰现象

在战国末期的燕、齐滨海地区，出现了一件怪

事，史学泰斗司马迁在《史记·封禅书》中记载道：

> 自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在勃海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。

这是史籍所记中国历史上第一次求仙活动。由封建帝王发起，规模颇大。

几乎与此同时，在内陆的楚国，对神仙的信仰也已产生并流传。《韩非子·说林》中记载了一个很有趣的故事："有献不死之药于荆王者，谒者操之以入，中射之士问曰：'可食乎？'曰：'可。'因夺而食之。王大怒，使人杀中射之士。中射之士使人说王曰：'臣问谒者，曰可食，臣故食之，是臣无罪，罪在谒者也。且客献不死之药，臣食之而杀臣，是死药也，是客欺王也。夫杀无罪之臣，而明人之欺王也，不如释臣。'王乃不杀。"这则故事说明：第一，当时楚地确实已流传神仙说，并已出现使人成仙的不死药；第二，楚王也相信神仙说，梦想长生不死当神仙。著名诗人屈原作品中所反应的情况也能证明这一点。《楚辞·远游》中就提到了黄帝、王乔、赤松子、傅说、韩众等神仙升举之事：

> 轩辕不可攀兮，吾将从王乔而娱戏。

> 见王子而宿之兮，审一气之和德。
> 闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，美往世之登仙。与化去而不死兮，名声著而日延。奇傅说之托辰星兮，羡韩众之得一。

燕齐和楚地是战国时期神仙说盛行的两大区域。也是我国文字记载中最早的较完整的神仙信仰的状况。从此以后，神仙信仰便很快风靡全国，"从师入远岳，结友事仙灵"，上至帝王将相，下至贫民百姓，无不对神仙孜孜以求，顶礼膜拜，多少人抛弃妻儿隐居深山老林，多少人变卖家产购药炼丹，多少人因丹药中毒而赴黄泉……其影响之大之深，实令我们惊叹。

关于神仙说的起源，一般认为时间是在春秋战国时期。学术界观点较为一致。而起源的原因则众说纷云。英国著名学者李约瑟把神仙说的产生归结于当时中国人没有"伦理极化"观念（详见后文），确实很有见地。但他只看到了现象的表面，没有挖掘为什么会没有"伦理极化"观念的根源。目前国内大多数学者认为神仙说的起源与海市蜃楼有密切关系。如吕思勉认为"神仙家言，疑因燕齐之间，时有海市而起，睹其象而不知其理，则以为人可升仙"。①袁珂也认为"神仙不死的思想……大约是

---

①吕思勉《先秦史》第453页，上海古籍出版社1982年9月版。

起源于春秋时代以至战国初年燕齐滨海的民间，或是受了海市蜃楼幻变不测的影响，因此传述海岛上有仙人，仙人都快活逍遥不死。”①此观点的漏洞也很明显：第一，海市蜃楼的幻景固然能引起人们的丰富想象，但对这种现象的解释取决于人们的文化观念，也即必须具有长生不死观念后才会朝神仙、仙界方面去思考联想；第二，海市蜃楼是太阳光反射折射作用的结果，不是燕齐一带的特殊现象，沿海一带甚至内陆有大面积水域的地区都会出现，象湖南的洞庭湖就经常出现这种盛况，如："康熙六年，洞庭蜃楼见，有车马、城郭、楼台之状。八年复见，顺流至城陵矶。二十二年，复见，有小山十二及城郭高塔之属，自申至酉及灭。”②因此如果说神仙说源于海市蜃楼，那就不可能是我国的特产了。闻一多在《神仙考》一文中早已对此提出过批评，认为“这（指神仙说）与齐之地势滨海毫无关系，神仙并不特别好海，反之，他们的最终的归缩是山——西方的昆仑山。”③但我们认为闻一多提出的神仙“西来说”也是难以成立的。④

① 《略论〈山海经〉的神话》，见《中华文史论丛》1979年第2辑

② 《丘阳府志》，引自黄本骥编纂《湖南方物志》，第170页，岳麓书社1985年12月版。

③ 《神仙考》，见《闻一多全集》（一）第158页，三联书店1982年版。

④ 《论仙人和仙话》，见《民间文艺季刊》1987年第1期。

我认为神仙的出现与我国传统文化观念有密切关系。

从理论上说，成仙的关键是吃不死药，因此不死药的出现是神仙说产生的核心问题。而之所以会出现不死药，又必须具备人们对长寿不死的祈望，因此祈寿心理又是出现不死药的先决条件。所以这三者的关系应是这样的：祈寿心理——>不死药的出现——>神仙说的产生。中国的实际情况正与上述理论相契合。

中国是一个农业民族，自殷商后期始，农业便成了中国的主要经济形式。一般来说农业民族比较重实际、重人事的作用。当然，由于各民族所处的地理环境不同，不同的农业民族会产生不同的文化观念，如希伯来民族所处的环境是一片茫茫的沙漠，常常竭尽全力而收获甚微，因此他们感到人的渺小，感到现实无法改变，于是把希望寄托于来生；而古埃及人的自然地理条件极为优越，尼罗河的周期性泛滥给两岸带来大片肥沃的黑土，在这些土地上耕种的埃及人花力少而收获丰，因此他们也感觉不到人类的伟大力量，而崇拜大自然，希望来生重临人间享受这美好的一切。中国的情形正处于这二者之间，条件既不很好也不很差，《孟子》中说：“不违农时，谷不可胜食，数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤不入山林，林木不可胜用也。”虽稍觉理想化，但基本上反映了中国古人的生活：只要按时耕种收割，经过辛勤劳动后的成果能满足生

活所需。在这种情形下，人的力量和作用就能充分体现，人们的着眼点是现世而不是来生。由于农业是以土地为对象的，定居成为可能。随着生产力的发展，人类自身的繁殖也快速增长，在周朝中国的宗法家族制度基本确立。这种制度以同居共财为主要特征，夫妻子女，全家老少居住一堂，过着男耕女织的和谐生活，生活在这种气氛中的人们能充分享受到天伦之乐，容易满足现状，重视现世享受，重视人的寿命长短。这种文化背景导致了与西方人截然不同的人生价值观：如古罗马哲学家塞涅卡（Seneca）认为你是否活得长命不是重要的，重要的是你是否活得正确；蒙田也在他的名言中说："生命的衡量标准，不是它的时间长短，而是你利用它的方式。"而周人（甚至我们今人）注重的不是生命价值的实现与否，而是生命时间的长短。《尚书·洪范》中说："五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。"周孝王时的"晋壶"铭文也说："晋用匄万年眉寿，永命多福。"①把福、富、寿三者结合在一来，构成了当时人的人生价值观。而三者中寿是根本，只有长寿才能充分享受人世间的欢乐。这种追求现世享受、追求长寿的思想在周朝形成了一种社会思潮。我们从许多地下发掘出来的彝器铭文中可以发现：希望长寿、长生成了当时人们的普遍心理愿望，"祈眉

①郭沫若《两周金文辞大系》，第34页，东京 株式会社开明堂，昭和7年1月10日。

寿。""万寿无疆"等语，几乎是每篇铭文中必不可少的内容。由希望长寿到希望长生不死是思维发展的必然结果，如"齐叔夷镈"铭文中说："用祈眉寿，靁命难老。"齐景公也曾说："古而无死，其乐若何？"①当人们的祈寿心理发展到这种程度的时候，出现长生不死药也就是顺理成章的了。我们从《山海经》中记载不少不死药的情况来看，在时间上与这种心理发展是合拍的，大概在春秋时期。

当然，不死药的出现还与受自然界中草木春生冬衰、动物春出冬蛰、月亮朔望盈亏等自然物象的启示有关。因为在古人看来，自然界中这种周而复始的现象显示了长生不死的特点，既然人生病可以通过吃药而身体康复，自然界的"死而复生"过程中也必然有一种精奇的药物在起作用。这种药物既然可以使植物、月亮等永生，因此也必定是不死药。如果让人吃了这种药就能长生不死了。这种情况在《山海经》中表现相当明显。昆仑山（其原型是月山）②上有不死树、不死药，西王母（其原型是月神）③手中掌握不死药，很多植物都具备了使人长生的性能，如"食之不饥"的丹木、④"服之不夭"的蓀⑤、食之不死的甘木⑥等。正因为有了

①《左传·昭公二十年》。
②③杜而未《中国古代宗教系统》，第161页。
④《山海经·西山经》。
⑤《山海经·中山经》。
⑥《山海经·大荒南经》。

这些不死药，所以才出现了不死民①（最早的神仙）。可见不死药的出现与古人对自然界中那些“周而复始”现象的解释有关。但这种解释在本质上已超越了神话思维，超越了原始人天真幼稚的想象。在神话中“把植物的荣枯、生物的灭亡设想为神圣的存在——男女众神们的威力增长或衰退的结果”。因此，原始人要“通过举行某些巫术仪式“帮助生命的主宰神对死亡主宰神的斗争，他们设想可以借助宗教活动恢复生命之神失去了的动力，甚至使他起死回生。”总之，在神话中是“用神的结婚、死亡、再生或复活来解释自然的生长与衰败、诞生与死亡的交替循环”的。②如埃及和西亚人在奥西里斯（Osiris）、塔穆斯（Tammuz）、阿都尼斯（Adonis）和阿提斯（Attis）的名下，表演一年一度的生命兴衰，特别是被人格化为一位年年都要死去并从死中复活的神的植物的生命循环。人们确信塔穆斯每年都要死去一次进入地下世界，他的情侣每年都要踏上寻夫的旅程，后来在大神埃阿（Ea）的使者帮助下，迫使阴间女王放回塔穆斯和他的情侣，于是二位神祗返回阳界，大自然又复苏了。这种以神的威力的兴衰周期隐喻自然

①《山海经·海外南经》：“不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。”郭璞注：“有员丘山，上有不死树，食之乃寿；亦有赤泉，饮之不老。”

②《金枝》第四节，弗雷泽著，叶舒宪译，见《民间文艺季刊》1987年第1期。

物象周期的神话在我国虽然没有完整的记载，但从某些死而复生神话的片断中，我们仍可找到这种遗存的蛛丝马迹，如颛顼化鱼妇神话，《山海经·大荒西经》中记载：“有鱼偏枯，名曰鱼妇，颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是谓鱼妇。颛顼死即复苏”。台湾学者杜而未认为颛顼“活——→死——→鱼妇——→活”的周期性循环正表现了月亮盈亏的现象。①其深层含义与阿都尼斯神话相同。神的死而复活是一个自然的过程，而不死民的不死需吃不死药；神的复活需经过死的环节，不死民的永生避开了死，二者在本质上是不同的。

在不死药的发明和神仙说的产生过程中巫觋起了很大的作用，如《山海经》中凡是谈到不死药的地方往往与巫联系在一起，《大荒西经》中记载：“有灵山、巫咸、巫即……巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”《海内西经》中也说：“开明东有巫彭、巫抵……窫窳之尸，皆操不死之药以距之。”巫是当时主要的知识分子和文化代表，他们一方面熟悉古代神话，另一方面又能及时把握民众心理。随着天、神地位的下降，人的地位的提高，当时人们希望长寿的愿望相当强烈，因此他们为了保住自己的崇高地位，逐渐由祭神转向祝人，正如《韩非子·显说》中说：“今巫视祝人曰：‘使若千秋万岁’。”凭着他们的知识和敏感，又从植物荣枯、

①杜而未《山海经神话系统》第115页，台湾学生书局1983年3月版。

月亮盈亏等物象中得到启示，“创造”了不死药，继而又“创造”了神仙。由于神仙诱惑力实在太大，故在民间逐渐流传开来，至战国末期导致了神仙信仰的出现。

神仙说的核心是认为人只要通过一定的修炼，或辟谷食气，或炼丹吃药，便可长生不死、肉体长仙、升入仙班。神仙具有仙术，无所不能。神仙信仰包括两个层次的内容：一是通过虔诚修炼，羽化登仙；一是祈求神仙消灾祛病，赐寿降福。因此，神仙信仰与其它宗教信仰相比较，具有以下明显特征：

神仙信仰的哲学基础是承认灵魂肉体一元论，相信灵魂肉体皆可长生不灭。这是它最独特之处。大凡宗教信仰都是重灵魂而轻肉体的，甚至把肉体当作累赘，用种种残酷的手段摧毁肉体而希求灵魂的早日解脱，火葬、天葬习俗就是这种观念的典型表现。如《吕氏春秋·义赏篇》中记载：“羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死而不焚也。”古代羌人认为人死后只有火化，肉体烧毁，灵魂才能上天。就目前世界范围内影响最大的基督教、伊斯兰教、佛教三大宗教而言，尽管在教理、教义、教规等方面有许多不同，但在灵魂不死这一点上却有惊人的相似之处。基督教认为现实世界是罪恶的，在这个世界上人的痛苦是无法摆脱的，唯一的解脱方法是信教，听从神和神的使者基督的安排，死后灵魂才能进入天堂，过快乐的生活，否则就要

坠入地狱，受种种痛苦；伊斯兰教认为虔诚信奉安拉和安拉的使者穆罕默德，服从他们的指示，今世行善的人死后灵魂可进天堂，否则就要下地狱；佛教则认为人或其它生物都处在不断的轮回之中，今世积善和按照佛制定的行为规范去做，来世即可得到理想的转生，甚至进入天堂，否则就转生为畜牲，甚至下地狱。总之，三者都相信灵魂不灭，现实世界只是人生的一个中转站，表现好的，死后灵魂升入美妙无比的天堂，表现差的坠入阴森可怖的地狱。可以说，除了神仙信仰外，几乎再也找不出一种宗教信仰是相信肉体可以长生不死的。当然，神仙信仰承认灵魂肉体的一元化是唯物主义的观点，而确信肉体可以长生又陷入了机械唯物主义，说到底还是唯心主义。

重现世而轻来世是神仙信仰的又一显著特点。“一切宗教都源于对死后世界的关心，阶级社会的高级宗教更加追求一种灵魂上的超越。宗教带给人的一个冥冥之中的永恒世界，转移了人们对于现世的注意力，人们怀着对未来世界的希望，忍受现实中的一切痛苦和黑暗。生前（现实世界）是暂时的，死后(灵魂世界)是永恒的,生是死的序幕。”①也就是说，一切宗教都宣扬现实世界之外还存在另一世界——即相对于现实世界的“第二世界”（或称灵魂世界，彼岸世界）。现实世界是痛苦的，只

①张铭远《圣俗一体的世界——中国民族宗教观的现世主义》，载《民间文艺季刊》1988年第4期。

有超越现世达到彼岸世界才能到得永恒幸福。因此宗教的奥妙在于用彼岸渺茫的光亮支持人们忍受现世"暂时"的苦难，用哄骗和威吓的手段引诱人们对来世的向往。唯独神仙信仰与此背道而驰。它虽然也有"第二世界"的观念。但仙界不象天堂那么遥远，那么高不可攀，那么只有死后的灵魂才能进入。它几乎无所不在，无处不有，虽然在天上有一个由玉皇大帝、王母娘娘掌管的仙界，但高山中、大海上、洞穴里，还有不少绝妙的仙境，经常有人因迷途而误入仙境的事发生。仙界虽属彼岸世界观念，但它就在现实世界之中。神仙也不象神那么威严、不食人间烟火，而是与常人一样有七情六欲，贪图现世享受，游山玩水，谈情说爱，喝酒尝鲜，下棋吟诗，与人斗智，游戏人间。有不少神仙不愿进入天上的仙界而长住人间，也有不少天上的仙女不甘寂寞下凡人间与凡夫俗子结为夫妻，感叹"天上那有人间乐"。因此，仙界实际上就是人间的名胜风景区，如三十六洞天七十二福地，神仙只不过是长寿不死的人。神仙信仰是一种对现世生活、现实人生充分肯定的信仰，它的目的是企图无限地延长人的生命，充分享受现世的生活，而不是把人们引向对来世的重视。

"我命在我，不在于天"。① 这是神仙家的宣言，也是神仙信仰的独特之处。宗教信仰的核心，乃是相信现实世界中的芸芸众生是受彼岸世界的神灵控制的，人们要想摆脱现世的痛苦和得到来世的幸福，必须向他们祈求、顶礼膜拜，向他们忏悔，企求宽恕。因此，作为信仰者，其行为往往是被动的、不由自主的、甚至是无可奈何的。但神仙信仰者除了这些特点外，还体现了较强的主动性，即他们不仅向神仙祈求，而且还千方百计争取当神仙。这当然与神仙的特点有关。因为一般宗教之神，都是人死后灵魂升入天堂而成的（主要是生前对人类有贡献之人和行善者以及虔诚的教徒等），能否成神关健是平时的行为和神灵对你的评价，作为当事人来说是很难通过努力而使自己死后成神的。而神仙则不同，他是在常人的基础上修炼而成的，可以通过外在手段（如导引术、服丹药）达到成仙的目的。因此，信仰者目的明确，主动"进攻"，最高目标是羽化登仙，退而求其次是通过修炼而长寿，再次是希望神仙消灾降福，平安度过一生。神仙信仰者不象其他宗教信仰者那样唯唯诺诺，低三下四，而是充分相信人自身的力量和价值。

正因为神仙信仰具有以上特点，所以，神仙信仰乃是我国特有的。正如英国著名学者李约瑟先生所说：

> 希腊的传统（欧洲所有其他传统都源于此）和中国的传统巨大和根本的区别，在于希腊或西方的传统仅有赝金和药金的概念，而长

① 《云笈七签》卷三十二《养性延命录》引《仙经》。又，《抱朴子·黄白》引《龟甲文》："我命在我不在天，还丹成金亿万年。"《西升经》卷五："我命在我，不属天地。"

寿或长生不老的概念，或青春或永生的概念则只源于中国。我认为其缘由可追溯到中国独特的长生不老的思想上，那时中国没有“伦理极化”观念。“伦理极化”这一术语是指人死后其灵魂要受到审判，高尚者将升入另一世界的乐园，并永居其间；而那些生前作孽者将被贬入地狱，并永远留在其中遭受惩罚。但在公元前4世纪邹衍时期的中国社会中尚没有这种“伦理极化”的概念。那些普遍认为，所有的人死后都要降至黄泉之下，并永远居住其中。“黄泉”非常类似于希伯莱语的“阴间”和希腊语的“地狱”。……但是，假如你懂得做一些恰当的事情。比如，你能在适当的瓶中找到适当的药丸，你就能免入黄泉而升至极乐世界……换言之，你将会成为一个永远遨游于山林之间的成了仙的道士。这就是地仙，即在地球上长生不老的情况。另一方面，你也可能应邀成为天仙。”①

日本学者窪德忠在《道教史》第一章中也说：

> 在地球上使自己生命无限延长，这就是神仙学的立场。似乎可以认为现实的人们所具有的使天生的肉体生命无限延长并永远享受快乐的欲望，便产生了神仙说这样的特异思想。这种思想在其他国家是没有的。

①李约瑟《中国古代金丹术的医药化学特征及其方术的西传》，载《中华文史论丛》1979年第3辑。

可见，以追求肉体长生为宗旨的神仙思想是我国特有的，由神仙、仙界和神仙语系构成的“神仙世界”为对象的信仰现象也是我国的特产。

1.2 巫觋·神仙家·道家·道教

在分析神仙信仰问题时，不可避免地要触及它与巫觋、道家、道教的关系问题。它们之间究竟有什么内在联系呢？

神仙家是指宣传和倡导神仙说的思想家。它似乎名不见经传，并未引起人们的重视，但确实在战国秦汉时期存在过，是“百家争鸣”中的一员。《汉书·艺文志》中就记载了《宓戏杂子道》《上圣杂子道》《道要杂子》《皇帝杂子步引》《皇帝岐伯按摩》《皇帝杂子芝菌》《皇帝杂子十九家方》《泰壹杂子十五家方》《神农杂子技道》《泰一杂子董冶》等神仙家著作十部二百零五卷，此外有关房中术的著作八部、方技的著作三十部也大多出自神仙家之手。汉刘歆《七略》也专列神仙家。

前面已经谈过，神仙不死思想主要是巫觋的发明创造。后来有一部分巫觋专倡不死之术，逐渐成为神仙家。战国秦汉时期的方士就是典型代表。所谓方士即“好讲神仙之说或奇方异术的人”①，他们专门研究神仙学说，鼓吹长生不死思想，从事各

①任继愈主编《宗教词典》，第212页，上海辞书出版社1985年6月版。

种神仙方术。方士之名最早见于宋玉《高唐赋》：“有方之士，羡门、高溪、上成、郁林、公乐、聚谷。”《史记·封禅书》中也记载了汉以前的著名方士宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门、高等。方士与巫觋的关系极为密切，正象吕思勉所说：“古之人虽信巫，不信医，其时之巫，亦多知医者，后来所谓方士，盖即其人也。”①他们或者原来就是巫觋，或者与巫觋有一定关系，在新的形势下，继承并发展了巫觋的不死思想，以修炼成仙和不死之药等方术深得统治者的信任和青睐，如秦始皇时的徐福，汉文帝时“望气取鼎”的新垣平，汉武帝时主张“祠灶”的李少君、自言能“致鬼”见王夫人的李少翁、自言能“通神”的栾大等。方士在秦汉时势力很大，是神仙思想的主要传播者和宣传者。东汉末年以后，神仙思想、神仙方术为道教所吸收，方士演变为道士，神仙家之名称也渐渐被湮没。

道家，是以先秦老子、庄子关于“道”的学说为中心的学术派别。道家之名始见于汉司马谈的《论六家之要指》，称为“道德家”。《汉书·艺文志》称为道家，列为“九流”之一。一般认为：老子是道家的创造人，庄子则继承和发展了老子的思想。道家学说的内容，以老庄的自然天道观为主，强调人们在思想、行为上应效法“道”的“生而不有，为而不恃，长而不宰”。政治上主张“无

①《吕思勉读书札记》，第462页，上海古籍出版社1982年版。

为而治”，“不尚贤，使民不争。”伦理上主张“绝仁弃义”，以为“夫礼者忠信之薄而乱之首”，与儒墨之说形成了明显的对立。①老庄道家学派提出的“道”论与“自然”哲学，“建立了一个由理性精神所建构的宇宙论和方法论，从而把殷周以来的宗教观念的残渣，扫荡得一干二净，使中国思想史揭开了新的一页。”②任何一个哲学家的思想，都是对前人思想的批判接受，都是对当时民众思想的哲学总结，而不是哲学家的凭空想象，那么道家思想的源头又是什么呢？我认为老庄道家哲学的形成，与当时流行的神仙思想有密切关系。

第一，老子、庄子生活在一个盛行神仙思想的环境之中。前面已经谈到，《山海经》中已出现神仙不死思想的萌芽，而《山海经》出自楚巫之手已为学术界所承认；屈原、宋玉的作品已有明显的神仙思想；《韩非子》《战国策》中都记载了有人向楚王献不死药的故事。所有这些都表明春秋战国时期的楚国，神仙不死思想已相当流行。它必然会对当时当地思想家产生一定的影响。老子大约生于公元前571年，楚国苦县厉乡曲仁里（今河南省鹿邑县）人。庄子（前369——前286）宋国蒙人，蒙即今安

①参见《辞海》（缩印本），上海辞书出版社1979年版，第1061页。

②赵明《道家思想与中国文化》，第47页，吉林大学出版社1986年7月版。

徽省蒙城县①，战国时与楚国毗接，公元前286年宋国灭亡，蒙地归楚。公元前241年楚考烈王徙都寿春，与蒙地仅距75公里左右。可见，老子、庄子都深受楚文化的薰陶，因此也就不可避免地受到楚地流行的神仙思想的影响。

第二，老庄道家哲学是对神仙家思想的哲学归纳和提高发展。在《老子》中，有不少神仙家之言，如："谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。"（第六章）"深根、固柢、长生、久视之道。"（第五十九章）"天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。"（第七章）"不失其所者久，死而不亡者寿。"（第三十三章）"善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。"（第五十章）《庄子》中所表现的神仙思想更为明显。"真人""至人""神人"是作者所追求的理想人物，他们的行为不同于凡人，如："古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。"（《大宗师》）"藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠，而年谷熟。"（《逍遥

①菲铭《庄周故里辩》，载《历史研究》1979年第10期。

游》）他们不食五谷，乘云御龙，逍遥世外，游于四海；超越生死，外物不能伤。其特征完全与神仙相同，正如翦伯赞所说："庄子所谓'真人'就是仙人。"①因此，《庄子》中神人、真人、至人的原型恐怕即来源于神仙。"千岁厌世，去而上仙；乘彼白云，至于帝乡。"（《天地》）热心向往神仙生活，是《庄子》作者的理想。

"道"，是老庄道家哲学的最高范畴。道的核心是万物的本体和本原，天地万物都是由道产生的，并按照道而运动，是天地万物运动的自然规律。道的本质特征是自然无为，它是治理国家社会的根本原则，也是人生道德修养的最高境界。老子认为："孔德之容，惟道是从。"（第二十一章）人的道德修养，按照道的要求进行，以道为其内容，以体道行道为最高境界。道是自然无为的，因而人的道德修养也以返回自然纯朴的本性为目标，通过修养而使自己成为有道圣人。在老子看来，这样的圣人，愚朴纯真，虚静无欲，慈爱俭啬，生而不有，为而不恃，长而不宰，柔弱不争，居下取后，功成身退，一切纯任自然，非常善于为道。庄子发挥了老子的思想，提出人生的道德修养就是要体道达道，实现"与天地精神合而为一"，"独与天地精神往来"，"逍遥于无何有之乡"的至道境界。这种超越人生的精神自由，就是道的境界。为

①翦伯赞《秦汉史》，第98页，北京大学出版社1985年3月版。

了达到这种境界，庄子提出了“坐忘”的修养方法：忘形、忘利、忘心。如果达到忘形、忘利、忘心，并能做到目无所见、耳无所闻、心无所知，完全超脱人世，便能“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己。”（《齐物论》）庄子认为：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”（《知北游》）人只有突破自身形体的局限，保持内心的虚静，消除一切烦恼，把握宇宙的真谛，才能达到至道的境界。达到至道境界的人，庄子称之为真人、道人、神人。① 我们在前面已经谈过，《庄子》中真人、神人、至人的原型是神仙。因此，得道的真人也即是得道的神仙，“坐忘”的修道之法也就是修仙之法了。这样，我们就不能否认“道”与神仙思想存在着某种内在的联系。结合老、庄都生活在神仙思想盛行的楚地这个因素，我认为“道”是从神仙思想中总结、概括、提炼出来的。事实上，在《庄子》中很多论述中“得道”与“成仙”的意思是基本相同的。如《大宗师》中记载了这样一件事：南伯子葵问乎女偊曰：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”曰：“吾闻矣。”闻道就能使人长生不老，那么这个“道”实际上也就是使人生长不死的方法了。《大宗师》中又说：“黄帝得之（指道——作者），以登云天”；“西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其

①参见张立文主编《道》第三章“道家道的思想”，中国人民大学出版社1989年3月版。

终。”黄帝登云天，显然是指轩辕黄帝在首山采铜，在荆山铸鼎，鼎成，龙迎黄帝和臣妾七十二人乘云驾龙，登天化仙的传说；西王母原是古代神话中的刑杀之神，但至战国时期已演变为仙，如《归藏》中记载：“昔嫦娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精。”《大宗师》中也显然是指后者。

因为战国以后，神仙信仰受到统治者的欢迎，很快风靡全国，因此，庄子以后的道家思想家，与神仙思想更为密切，经常从神仙思想中汲取营养，丰富道家哲学的思想体系。如汉初的黄老学派极力推崇黄帝和老子，而黄帝和老子在当时人的心目中是地地道道的大神仙，因此黄老学派宣传的实际上就是神仙家的思想。

综观以上所述，从某种程度上讲，道家哲学是老子、庄子等人对当时流行的神仙思想所作的哲学归纳和总结，道家哲学的很多内容都可在神仙思想中找到其源头。

道教是中国唯一的土生土长的宗教，它对中国社会的影响，正如鲁迅所说的：懂得了道教，就懂得了中国文化的一半。道教正式形成于东汉末年。神仙信仰经过数百年的酝酿和发展，至汉代已形成自己的体系，诱惑力很大，受到统治者的极力提倡，神仙信仰相当盛行，已具备了形成一种宗教的各方面条件。而恰在东汉末年，佛教传入中国，“给与了一些神仙方士一种创立宗教的启示”。①

①卿希泰《中国道教思想史纲》（二），第53页，四川人民出版社1981年5月版。

再加上东汉末年政治腐败、民不聊生的社会因素，于是一部分思想敏锐的神仙方士便秘密建立了早期的民间道教，西方有张陵建立的五斗米道，东方有张角创建的太平道，南方有于吉领导的道教活动。正如杨宪邦所说：道教“是由神仙家演变而来的一种宗教”。①卿希泰在《中国道教思想史纲》一书中具体分析了这种演变的历程：“东汉末年，……神仙方士在创立道教时，除了利用老子书中的一些神秘思想，把神术、仙术与五行阴阳和谶纬之学结合起来而外，在它的发展过程中，还摹仿佛教，采用佛教神话来装饰老子，采用某些佛教教义来编造道教教义。于是，神仙方术改称为道教，方士改称为道士，哲学家的老子也就改装成为道教的教主。”②可见，道教很显然是从神仙信仰发展而成的。

从道教的实际情况来看，事实也确实如此。傅勤家在《中国道教史》一书中指出：道教是“袭老庄之玄言，学巫师之祭祷，行方士之数术，摹仿佛教”而形成的。③确实很精辟。也就是说，道教的形成一是吸收了老庄道家哲学（包括黄老之学）思想，二是继承了古代的宗教思想和巫术，三是承袭了神仙思想和神仙方术，四是摹仿佛教的一整套教

①《中国无神论文集》，第186页，湖南人民出版社1982年6月版。

②同21页注①。

③傅勤家《中国道教史》，上海书店1984年3月影印本。

仪、教规。另外汉代谶纬神学对道教的孕育和出现，也起了极大的推动作用。那么，这五方面因素中那一因素起的作用最大呢？目前学术界比较一致的看法是神仙思想和神仙方术，因为：

第一，道家的核心内容是神仙信仰。马俊南指出：“作为宗教来说，道教的情况复杂，前后不一，派别甚多，主张各别。但从总体上讲，服食丹药，追求长生不死和修炼成仙却是它思想的核心，也是它流传广泛、千年不绝的重要原因。”①李养正通过对其它因素的比较分析后指出：“老庄哲学不过是道教吸取来文饰其教的，符箓禁咒不过是一种迷信方术……只有神仙信仰才是其核心内容，去掉神仙信仰，也就不成其为道教了。”②卿希泰在其《中国道教思想史纲》中进一步指出：“修道成仙，是道教追求的主要目标，其一切理论、道术、斋仪、修持，多围绕这一核心而展开。”③

第二，道教宣扬的理想世界是洞天福地，它们都是从仙境发展而来的。

第三，道教所有的成仙方术都来自神仙信仰，与神仙家思想是完全一致的。

第四，道教的谱系，尽管庞杂，但无论是以老

①《中国无神论文集》，第266页，湖南人民出版社1982年6月版。

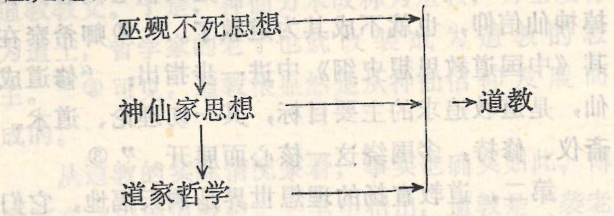
②李养正《谈谈道教的几点特征》，见《文史知识》1987年第5期。

③卿希泰《中国道教思想史纲》（二），第676页，四川人民出版社1981年5月版。

子为首，还是以元始天尊为始祖，实际上都是一张神仙谱系。

所有这些都表明神仙信仰在道教中的重要地位。我认为道教的产生是神仙信仰发展的必然结果，神仙信仰是道教最本质的核心，离开神仙信仰，道教就根本不可能产生。当然道教的产生对神仙信仰也起了推波逐澜的作用：一是把民间的初始的信仰形态上升为宗教，使它蒙上了宗教的迷雾，更加诱惑人；二是把神仙信仰从凌乱的状态进行了整理和系统化。

如果把本节的内容结合起来看，我认为其关系应是这样的：



1.3 迷雾下的真谛：神仙信仰与古代文化

神仙信仰在我国盛行二千多年，其影响已不局限于信仰方面，而波及到政治思想、民众心态、文学艺术、风俗习惯以及科学技术各个领域。朱越利先生曾根据现代分类法，对《道藏》所收集的书籍进行了分类，为我们提供了以下数字：①哲学：149种。包括《老子》《庄子》《列子》《亢仓子》《文

子》《关尹子》《阴符经》诸家注，易学和数术著作，以及其它诸子。②佛教：5种。即《昙鸾法师服气法》《达摩大师住世留形内真妙用诀》《法师选择记》《文殊裁衣吉凶日期》和《无生诀经》（这些著作大多受道教神仙思想影响——引者注）。③文诀：426种。④符图：72种。⑤戒律：30种。⑥论注：100种。⑦神谱：49种。⑧威仪：172种。包括各种斋醮仪、授度仪、灯仪、坛仪、格式等著作。⑨颂章：35种。⑩法术：60种。⑪迷信数术：34种。⑫兵法：4种。⑬诗文集：42种。⑭神话：5种。即郭璞注《山海经》18卷、郭璞《穆天子传》6卷，东方朔《汉武帝内传》和《十洲记》1卷（后4种皆不能算神话——引者注）。⑮图画故事：1种。⑯道教音乐曲：2种。⑰神仙人物传记：76种。⑱宫观山志：18种。⑲游记：2种。⑳古代化学：88种。即外丹著作。㉑中医基础理论：11种。㉒中草药方术：8种。包括《千金方》《图经集注衍义本草》等。㉓气功疗法：165种。即内丹著作。㉔养生：63种。㉕古代性医学：4种。㉖科学技术：3种。即唐·司马承祯《上清含象剑鉴图》1卷，唐·归耕子《神仙炼丹点铸三元宝照法》和《全真坐钵捷法》。㉗综合图书：16种。①这仅是《道藏》所收书籍反映的情况，事实上神仙信仰影响的深度和广度要远远超出这些方面。下面

①参见朱越利《道家答问》，华文出版社1989年10月版，第97～98页。

择要介绍一下神仙信仰对古代自然科学和文学的影响。

(一)求仙与古代医药卫生学

求仙的目的是使自己的肉体无限期地生存，因此，方士、道士在长期的求仙活动中，积累了丰富的经验，形成了一整套对延命益寿行之有效的方法，丰富了古代医药卫生学。其贡献：第一，形成并发展了中医学理论。神仙家相信“我命在我不在天”，认为“顺则成人，逆则成仙”，重视自身锻炼，强调以预防为主，积极养身，在这基础上适当辅以药物治疗；把人体看作是自身循环不断、封闭的体系，以增强循环的力量来抵御疾病，克服疾病，而不是头痛医头，脚痛医脚，初步形成了经脉理论；同时，神仙家的坐忘、守一，重视精神的作用，包含着精神疗法和心理疗法的内容。所有这些都是我国中医学的主要特点。在我国历史上，许多著名的神仙信仰者，又是著名的医学家，创造了不少世界医学史上的奇迹。如东晋·葛洪在《抱朴子·内篇》中，用水银治皮肤病的记载，比意大利萨勒诺医校著名外科医生罗吉尔12世纪使用水银软膏早800多年；治疗狂犬病的记载，比法国著名化学家、微生物学者巴斯德约1885年制成狂犬病疫苗，早1500多年；恙虫病（沙虱热）的发现，比日本桥本1810年发现早1400多年；疥虫的记载，比阿拉伯医生阿文兹在12世纪的发现，早800年；天花的发现，比阿拉伯著名医学家累塞斯9世纪鉴别天花与麻诊，早500多年。①又如唐·孙思邈是世界上第一个正确记载脚气病和治疗方法的人，用海藻、羊靥治疗大脖子病，比国外早1200年左右。②

第二，形成了我国的本草学。求仙的方法之一是服食仙药，最早的仙药是自然界中的动植物。天然仙药出现很早，它是伴随着神仙不死思想的产生而出现的，《山海经》中的不死树就是仙药。它们大多是自然界中罕见或奇特的动植物和矿物质，如千年人参、首乌、茯苓等。千百年来，无数仙迷跋山涉水、翻山越岭、尝遍百草寻找仙药。结果仙药未找到，却发现了不少治病的草药，发展了中国的本草学。现存最早的本草学著作《神农本草经》（辑本），共载药物360多种，梁·陶弘景《本草经集注》7卷和《叙录》，共载药物730种，并首创玉石、草木、虫、兽、果、菜、米实分类法，唐·孙思邈的著作及明·李时珍《本草纲目》中，都记载了大量的草药。这些本草著作都与神仙不死思想渗杂在一起，这些药物的发现是求仙者的功劳，首先是为了满足求仙的需要，但客观上却对我国本草学的形成起了很大的作用。

第三，促进了中成药的出现。成仙的方法之一就是服食人工烧炼的仙丹。丹药中大量是有毒、不可服食的，但也有极少部分确实具有祛病延年的功效，对疾病有明显疗效，如隋代方士陈元明根据

---

①②参见朱越利《道教答问》第48、259页，华文出版社1989年10月版

“砒丹法”烧炼的丹能治疟疾、心痛、牙疼，孙思邈的“赤雪流珠丹”是治疟疾的良药；还有不少丹药用于外涂非常有效。总之，炼丹家不仅是古代化学的开山祖，也是我国中成药的发明者，今天中医常用的白降丹、红升丹、太乙小还丹、混元丹、九龙丹等都出自炼丹家之手。

第四，形成了我国的性生理卫生学。在我国占统治地位的儒家学说，虽然在先秦时期并不回避男女“性”的问题，如孟子曾说：“食、色，性也，人之大欲也。”《中庸》中也说：“君子之道，造端于夫妇，及其至也，察乎天地。”《易》中更明确提出：“天地絪緼，万物化醇；男女构精，万物化生。”但他们强调的是“性”的生殖功能和社会功能，而不是男女性交本身的愉悦和生理满足，因此对性交本身并没有什么研究。时至汉代，董仲舒提倡新儒学后，“性”逐渐成为禁区，三纲五常、三从四德束傅了女性的天性，女子沦为男人泄欲和生儿育女的工具。到了宋代，理学更是把“性”视为罪恶的渊薮，提出“存天理，灭人欲”“饿死事小，失节事大”“万恶淫为首”等灭绝人性的口号，“性”成了一个邪恶的字眼，羞于说出口，更谈不上研究了。东汉末年传入的佛教也是绝对禁欲的，无论那种戒律中都有不淫戒。因此，在我国漫长的封建社会中，人们对自身的性问题根本没有正

①葛洪《抱朴子内篇·金丹》。

确的认识和研究。由于受传统思想的长期影响，时至今日，许多人对性生活、生育奥妙仍缺乏必要的认识，违背科学常识，而造成种种恶果；许多患性病和性苦恼的人，羞于启齿，讳疾忌医，许多医学界专家为此大声疾呼：尽快普及性知识。

然而回顾历史，在战国秦汉时期我国的性生理卫生学——房中术一度相当兴盛。房中术包括性卫生、性心理、性交技巧等内容，是由神仙家发明和倡导的。把它看成求长生的手段之一，或主要的辅助手段。如葛洪认为：“凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。”①概括起来，房中术的原则有以下几方面：

1．不可禁欲，也不可纵欲，行房有度。认为强行抑制性欲，会使人心情压抑，导致疾病；一味纵情房事，则使人精神萎靡，减寿损身，如《抱朴子内篇·微旨》中说“人不可以阴阳不交，坐致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命。”孙思邈在《千金要方》中也说：“男不可无女，女不可无男。无女则意动，意动则神劳，神劳则损寿。”“若孤阳绝阴，独阴无阳，欲火炽而不遂，则阴阳交争，乍寒乍热，久则成劳。”至于如何才能算行房有度，孙思邈又说：“人年二十者，四日一泄；三十者，八日一泄；四十者，十六日一泄；五十者，二十日一泄；六十日，闭者不泄，若体力尤壮者，

①《抱朴子内篇·微旨》。

一月一泄。凡人气力超过人者，亦不可以抑忍，久而不泄致生痈疽。”

2．合房有术，讲究性技巧。房中术提倡所谓“采阴补阳”“还精补脑”等，其理论是谎谬的，其动机是不足取的，但为此而形成的一系列性交技巧，如强调行房之前，要互相激发感情，待到双方都达到动情后行房才能得到性满足，如果有一方情未动，而另一方强行同房，则损害身体。而且为了达到补阳的目的，必须尽量延长同房时间，先让女方达到性高潮等。又如持八益、去七损，八益中治气、致沫是强调围绕性生活进行身体锻炼，智时、蓄气、和沫、窃气、待羸、定顷是指性生活各个阶段所运用的不同技巧。七损是性交注意事项：患病不可同房，心情不佳不可同房，有一方不愿不可同房等。另外，房中术还讲究许多禁忌：如天气恶劣、酒醉饭饱时、神庙井灶之旁、大病初愈之后皆不可同房。

3．提倡优生。神仙家珍惜精液，因此施精时非常强调合适的时机，一方面节省精液，一方面生育优秀的儿女。首先是择优婚配，她应是发育良好、娇小、丰满、曲线玲珑，以刚达到成熟为佳。二是选择受孕时间和环境：应在气候好、同房场所佳、女子佳期（排卵期）、男子蓄精数日后受孕，且忌醉后、病中同房受孕。三是同房时要先叙绸缪、申缱绻，使志和意诚，男女情兴而合。只有情深才能婴美。

另外房中术还有不少房中秘方，治疗男女性病和增强同房能力。

由于汉代新儒学的影响和渐居统治地位，南北朝以后，房中术不再公开提倡，只在部分神仙家和道士中间秘密传授。揭开房中术中种种神秘的面纱和剔除其采补术等糟粕，我们可以发现其中有不少科学的思想，如行房有度是符合人的生理特点的；讲究性交技巧，也有利于性生活的和谐；“还精补脑”固然荒诞，但也是一种避孕法，即今性交中断法；患病、酒醉不能同房，也是今天性卫生学所主张的；另外女子排卵期、男子蓄精数日后同房易受孕，也为今日科学所证明。所有这些都表明，房中术无疑是我国古代的性生理卫生学。今天，我们批判其迷信虚伪的成分，吸收、继承其合理的内容。对建立中国的性生理卫生学具有一定的积极意义。

（二）炼丹与古代化学

炼丹术出现于汉代，魏晋时期趋于成熟，出现了《太清丹经》、《五灵丹经》、《岷山丹法》《三皇内文天地》等二百多种丹法、丹书，尤其是葛洪的《抱朴子内篇》中对炼丹的指导思想、理论基础及当时炼丹术所取得的成就作了系统的阐述；炼丹术在唐代达到顶峰期，丹药品种繁多，炼丹技术仪器精良，理论也已系统完整。宋代以后，炼丹术渐趋衰落。炼丹的目的是把矿物的抗腐蚀性移植到人的身上，使人也与矿物一样永世不灭，升天成仙。这种理论当然是荒诞不经，其目的也永远不可

能达到。但求仙者烧炼丹药的过程实际上做着大量的化学实验。如葛洪《抱朴子内篇·金丹》中认为丹药中以九转丹为最佳，服后立刻“白日升天”。其烧炼过程是这样的：丹砂（Hgs硫化汞）加热发生氧化，生成汞（Hg）和二氧化硫（so_2），游离出汞（水银），再使汞与硫磺化合，便生成硫化汞（Hgs），呈黑色，放在密闭器中调节温度，便升华为晶体硫化汞，呈赤红色。①这就是一转丹，还转九次，九转丹便炼成。又如《黄白篇》中说：“铅性白也，而赤之以为丹；丹性赤也，而白之以为铅。”铅通过化学变化能变成铅白（$phco_3$），即胡粉，也就是白色的碱性碳酸盐。铅白加热后经过化学变化，变成铅丹（ph_3o_4，赤色）。赤色的铅丹再加热分解后，可以变成铅白。可见上述结论是他对铅的化学变化作了一系列实验后得出的。②炼丹家虽然未炼成使人长生不死的仙丹，但在实验化学方面取得了令人瞩目的成绩。从无机化学方面来看，他们曾从天然矿物中升华提纯了一系列化合物，例如朱砂、雄黄、砒霜等等；他们最早从石胆中干馏得到硫酸；最早发现铁对溶液中铜的置换反应，并用于生产金属铜（红银）；他们还依据形态特征、解理性、焰色和化学性质制订过很多矿物的鉴定法；并用人工合成的方法不仅制取过一系列诸如灵砂、铅丹、石胆等自然界原有的化合物，还取

①②参见王明《抱朴子内篇篇校释·序言》，中华书局1985年3月版。

得了一系列自然界不存在的化合物，例如升汞、甘汞、苛性钾等。欧洲在13世纪才偶然制得的金属砷、在14世纪制成的黄金色的‘彩金’（二硫化锡），则早在7世纪已经由我国唐代医药与炼丹大师‘药王爷’孙思邈同时制取到了。到了13世纪，宋代方士已知用金属砷直接炼制白色砷铜合金（丹阳银）了。”①这不仅是在中国化学史上具有很大意义，而且对世界化学事业的发展起过积极的作用。②

（三）内丹与气功武术

修炼神仙除了借助仙药、丹药等外在手段外，还必须利用自身身体进行修炼，调节人自身的功能，主要方法有辟谷食气、呼吸导引、存思内视、坐忘守一等，至唐代末年综合这些方法发展为内丹术。它们就是中华气功的源头和主体。“气功”一词即出自神仙修养之书，如六朝隋唐的《中山玉匮服气经》《延陵君修养大略》等著作中，即以“气功”指服气一类修炼术。长期以来，方士、道士以及一大批求仙者，怀着对神仙的狂热追求，竭尽毕生精力探索成仙之路，积累了大量正反两方面的气功实践经验和教训，创立了形形色色的气功流派；形成了一整套系统、齐全、庞大的气功理论，仅

①赵匡华《中国古代的炼丹术》，载《文史知识》1986年第3期。

②译见〔英〕李约瑟《中国古代金丹术的医药化学特征及其方术的西传》一文。

《道藏》所收的气功专著和包含气功内容的著作就达二千多卷。它以奇妙的功效、众多的流派、系统的理论而成为世界古代三大气功学（印度瑜珈学、佛教禅学）之一。虽然它是在以求仙为动机、以成仙为目的的愿望驱驶下形成的，渗透了不少唯心主义的成份，蒙上了一层宗教的怪异色彩，但对于养生怯病、延命益寿确实有一定的作用。

武术与气功关系密切，中国武术基本上有两大派，一是道家武术，一是佛教武术。前者即源于修仙活动。神仙家的导引即是最早的武术。庄子所谓"熊经鸟伸"、华佗的"五禽戏"即是仿照各种动物的动作，长沙马王堆出土帛书中的《导引图》有立式、坐式、卧式等各种连贯动作，都是我们今天的武术，武当内家拳、峨眉剑法、太极拳最初都是为了修仙的，后来才逐渐流传到民间，成为强身健体的一种运动形式。

无论是气功，还是武术，最初都是由求仙者所创，为成仙的一种方法。后来渐与修仙的目的脱离，视为一种养生的方法在社会上流传，成为祖国传统文化的一个组成部分。

（四）神仙思维与中国古代文学

宗教信仰能激发人们无穷的想象力，而丰富的想象又是文学创作所必不可少的。因此，狂热的宗教信仰往往导致作家的创作欲望，丰富文学的殿堂。神仙信仰与中国古代文学的关系正是如此。

从纵的方面说，中国古代文学史上的楚辞、汉

赋、魏晋志怪小论和游仙诗、唐宋传奇、宋元话本、元明戏曲、明清小说以及民间说唱中的道情、宣卷莫不受神仙信仰的影响，上下达二千多年。

首先受影响的是楚辞。从屈原的作品来看，神仙不死思想以及神仙家的丰富想象已渗入其创作中：驾着龙凤"朝发苍梧，夕至悬圃"，济白水，登阆风，上天入地，饮食"木兰之坠露"、"秋菊之落英"，[①]完全是神仙的气派。尤其是《远游》中表现了作者不满污浊的现实而向往神仙生活的理想，希望追随赤松子、王子乔升天成仙，整篇作品所展现的是一幅令人欢快的游仙图。正因为作者有这种成仙的愿望和对神仙生活的想象，所以才形成了这种纵横驰骋、气势宏伟的风格。

与楚辞一脉相承的汉赋受神仙信仰的影响也很明显。其作品有的是在铺陈叙述的过程中加入神仙、仙界的描写，如张衡《西京赋》写仙人掌和神仙饮食，班固《西京赋》写太液池三仙山与赤松子、王子乔，杨雄《甘泉赋》写西王母、玉女、偓佺等；有的则以游仙为基本情节结构，表现羡慕神仙、仙界生活的思想倾向，如司马相如的《大人赋》、张衡的《思玄赋》、杨雄的《太玄赋》、班固的《幽通赋》以及桓谭的《仙赋》等。由于这些描绘的加入，使汉赋在艺术构思上形成了独特的特色。汉赋所表现的空间观念异常博大，它展现在读

①《离骚》。

者面前的不仅有一个现实的世界，而且有一个想象的世界、想象的空间。在作品中，一会儿是实实在在的世上人间，一会儿又是虚无缥渺的天上世界。在这个想象世界中，人是绝对自由自在的，或乘浮云或驾龙凤遨游天际，有众神开道，风伯雨师相随，还有玉女、宓妃等仙女为伴，“入洞穴，出苍梧，乘巨麟，骑京鱼，浮彭蠡……”。①吃的是“沆瀣”、“朝霞”、“玉芝”、“琼英”，饮的是“玉醴”、“落英”，②而且可以长生不死，与天地共存③。这个想象的世界就是汉代人推崇的神仙世界，这种奇特的想象和构思来源于神仙思维。关于这一点我们可以从司马相如的创作实践中得到证明。他在答友人盛览时说：“赋家之心，包括宇宙，总览人物”。④其《上林赋》《子虚赋》正表现了这种胸怀，“仰攀撩而扪天，奔星更于闺闼，”“追怪物，出宇宙”，“扬节而上浮，凌惊风，历骇猋，乘虚无，与神俱。”上下于天，自由飞翔。不过想象奇特、空间之广则以《大人赋》为最。而《大人赋》很明显是根据当时流传的神仙传说加工创作而成的。如《史记·司马相如传》中就记载：“相如见上好仙道，因曰：‘上林之事未足美也，

①杨雄《思玄赋》。

②《大人赋》：“呼吸沆瀣餐朝霞，咀芝英兮叽琼英。”另见《思玄赋》《太玄赋》《甘泉赋》等。

③张衡《思玄赋》：“留瀛洲而采芝兮，聊且以长生。”

④引自《西京杂记》。

尚有靡者，臣尝为《大人赋》，未就，请具奏之。’相如以为列仙传居山泽间，形容甚臞，此非帝王之仙意，乃遂就《大人赋》。”司马相如的本意是想借《大人赋》劝谏汉武帝求仙，可汉武帝看了《大人赋》后竟“飘飘有凌云之气，似有天地之间意”。可见《大人赋》在艺术描绘方面也是很有吸引力的。故刘勰在《文心雕龙》中说：“相如赋仙，气号凌云。”刘熙载在《艺概》中也说他“善于驾虚行危，其赋既会造出奇怪，又会瞥入窅冥，所谓似不从人间来者也。”闻一多则把《大人赋》与《庄子》相比较，认为“读司马相如《大人赋》须知它是无积的大，庄子的大，为想象空间的大”。①而前面谈过，《庄子》已深受神仙思想的影响，其真人、至人、神人都源于神仙，庄子的“大”所代表的就是藐姑射山神人那种“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”的空间，实际上是一种神仙思维。因此司马相如在作品所反映的也是一种超现实的神仙想象思维。推而广之，汉赋中所表现的想象空间事实上是在神仙思维的影响下构成的。这个想象空间的形成对汉赋的铺陈有很大的作用，想象的翅膀从现实深入到理想、从地上联想到天上、从可能到不可能，筑成了纵横交错的想象之网，铺陈才得以充分展开。

游仙诗是诗歌中的一个特殊品种，以游仙为主要情节，以抒发作者羡慕神仙生活、希望成仙的情

①郑临川《闻一多先生论楚辞》。

感为主要内容。在汉乐府中已出现一部分游仙诗，如《步出夏门行》《长歌行》等；至唐代仍有很多诗人创作游仙诗，如李白、白居易、孟浩然、韦应物、刘禹锡、李贺、杜牧、李商隐、温庭筠等。而魏晋南北朝则是游仙诗创作的昌盛期，影响最大。

魏晋南北朝由于社会动乱不安，导致许多文人学士投入神仙信仰的怀抱，相信神仙不死，炼丹服药，企求羽化登仙。有些人虽然不相信神仙实有，但也往往借神仙之事、游仙之乐以表示对现实的不满和反抗。魏晋南北朝借神仙而发的游仙的诗很多，正如刘勰所说："正始明道，诗杂仙心。""仙诗缓歌，雅有新声"。①造成游仙诗的大量创作，一是时势所然，一是神仙信仰的诱惑力。

魏晋南北朝创作游仙诗的作者极多，有曹操、曹丕、曹植、阮籍、嵇康、郭璞、鲍照、江淹、庾信、张协、张华、梁元帝、沈约、王筠、庾肩吾、周王褒、萧抟、张正见等。诸家之作以郭璞的游仙诗最为著名，刘勰评价说："江左篇制，溺乎玄风。嗤笑徇务之志，崇尚忘机之谈。袁（彦伯）孙（统、绰）以下，虽各有雕采，而辞趣一揆，莫与争雄，所以景纯仙篇，挺拔而为俊矣。"（《文心雕龙·明诗》）其诗既借游仙以抒怀，"词多慷慨"，又富于想象，把神仙的居处和生活形态形象生动地表现了出来，如：

①刘勰《文心雕龙·明诗》。

京华游侠窟，山林遁隐栖。朱门何足荣，未若托蓬莱。临源挹清波，凌冈掇丹荑。灵溪可潜盘，安事登云梯。漆园有傲吏，莱氏有逸妻。进则保龙见，退则触藩羝。高蹈风尘外，长揖谢夷齐。

杂县寓鲁门，风暖将为灾。吞舟涌海底，高浪驾蓬莱。神仙排云出，但见金银台。陵阳挹丹溜，容成挥玉杯。姮娥扬妙音，洪崖颔其颐。升降随长烟，飘飘戏九垓。奇龄迈五龙，千岁方婴孩。燕昭无灵气，汉武非仙才。

翡翠戏兰苕，容色更相鲜，绿萝结高林，蒙笼盖一山。……赤松临上游，驾鸿乘紫烟，左挹浮丘袖，右拍洪崖肩，……。

在充斥玄言诗的东晋诗坛上，郭璞的游仙诗无疑是一朵奇葩，故何义门说："景纯之游仙，即屈子之远游也。章句之士，何足以知之。"①具有颇高的文学价值。

其他如阮籍、嵇康、鲍照等人的游仙诗，在当时的诗坛上都有相当的地位，并产生过一定的影响。

此外，在魏晋南北朝的志怪小说中，仙话是其重要的组成部分，有的是当时流传的神仙事迹的搜集记录，有的则稍作加工创作。（详见4.3）

唐宋传奇受神仙信仰的影响也非常明显。张鷟

①转引自罗永麟《仙话对中国文学的影响（下）》，刊《民间文艺季刊》1987年第2期。

的《游仙窟》，作者自叙奉使河源，途中投宿仙窟，与仙女邂逅交接，显然与魏晋时期刘晨阮肇、袁根相硕等误入仙境、与仙女交欢的故事一脉相承，是根据民间流传的误入仙境型仙话扩展而成的。沈亚之《秦梦记》述他自己在梦中娶秦穆公女儿弄玉的故事，也是在萧史弄玉仙话的基础上，加工创作而成的。沈既济的《枕中记》，写卢生在邯郸逆旅中，借道士吕翁的青瓷枕入睡，梦中经历了他生平热烈追求的“出将入相”的生活。惊梦醒来还不到蒸熟一顿黄粱饭的工夫，于是他大彻大悟，万念俱息。李公佐的《南柯太守传》，叙游侠之士淳于棼，醉后入梦，被槐安国招为驸马，出任南柯太守，一介武夫守郡二十年居然境内大治，深受百姓爱戴。后因与檀罗国交战失利，公主谢世，宠衰谗起，终被国王遣送回乡。梦中醒来，始知方才荣辱盛衰悉为一梦，而所谓槐安国、檀罗国，原来都是蚁穴。从此深感人生虚幻，栖心道门，不问世事。这两部作品的共同特点是曲折地反映了封建士大夫热中功名利禄的思想，也在某种程度上揭露了官场的险恶和争权夺利的丑态。但实际上是表现了神仙家“人生世间，日失一日……而但贪富贵，不知养性命，命尽气绝则死，位为王侯，金玉如山，何益于灰土乎？独有神仙度世，可以无穷”的思想，是演绎神仙思想而为文学作品。其它如李复言《续怪录》分仙术、感应两大类，其中如《辛公平》以宪宗升仙登遐的故事影射宦官专权弑逆；

《杜子春》述豪士为道士守丹炉；李玫《纂异记》中的《嵩山嫁女》，张读《宣室志》中的《闾丘子》《侯道华》等都深受仙话的影响。在晚唐的传奇作品中，以裴铏的《传奇》受神仙思想影响最大。裴铏是一个道教徒，曾著修道养生方法的《道生旨》。他创作的传奇宗教色彩极浓，与有些作家泛言神仙以驰骋奇思者不同，他的作品对神仙思想有较深刻的理解，如《许栖岩》对《老子》《庄子》《黄庭经》的玄妙有钩稽。他的创作依据民间仙话颇多，如《陶尹二君》叙秦宫女役夫避秦暴政入山成仙，类似刘向《列仙传》中的《毛女》，在当时民间流传甚广；《陈鸾凤》与同时人房千里《投荒杂录》中所记的一则雷州民间传说大略相同；《文箫》叙仙女吴彩鸾与凡人文箫相恋，因“泄天机”而谪贬人间……都是当时民间盛传的仙话。此外《崔炜》《裴航》等都是依据仙话而创作的。

比起唐传奇，宋元话本的现实性大为增强，但也有不少是依据仙话而创作的。《醉翁谈录·小说开辟》中把小说题材分为八大类：灵怪、烟粉、传奇、公案、朴刀、杆棒、神仙、妖术。其中神仙类中有《种叟神记》《月中文》《金光洞》《竹叶舟》《黄粱梦》《粉合儿》《马谏议》《许岩》《四仙斗圣》《谢溏落海》等作品，显见都是反映神仙事迹的，妖术类中的大部分如《西山聂隐娘》《严师道》《千圣姑》《骊山老母》也都反映神仙

生活。在宋元话本中，《大唐三藏取经诗话》（存）、《张子房慕道记》（存）、《洛阳三怪》（佚）、《李元吴江救朱蛇》（佚）、《慕道杨元秦逢妖传》（佚）、《赵旭宗遇仙传》（佚）、《刑凤此君堂遇仙传》（佚）、《真宗慕道记》（佚）、《陈季卿悟道竹叶舟传》（佚）等都是演绎神仙故事的。

元明戏曲中有神仙道化剧，列为元杂剧十二科之首，数量众多，著名的如：马致远的《岳阳楼》《陈抟高卧》《马丹阳三度任风子》《黄粱梦》《吕洞宾三醉洛阳桥》，尚仲贤的《柳毅传说》，吴昌龄的《张天师断风花雪月》，岳伯川《吕洞宾度李铁拐》，范康的《陈季卿误上竹叶舟》，杨景贤的《马丹阳度脱刘行首》，张寿卿《意马心猿》，史九敬《庄周梦》，朱有燉的《紫阳仙三度常椿寿》《吕洞宾花月神仙会》《瑶池会八仙庆寿》《群仙庆寿蟠桃会》《福禄寿仙宫庆会》《张天师明断辰勾月》，王子一的《刘晨阮肇误入桃源》，谷子敬的《吕洞宾三度城南柳》，贾仲名的《铁拐李度金童玉女》《吕洞宾桃柳升仙梦》，以及无名氏的《汉钟离度脱蓝采和》《祝圣寿金母献桃》《众天仙庆寿长生会》《贺升平群仙庆寿》《沉香太子劈华山》《吕翁三化邯郸店》《吕纯阳点化度黄龙》《韩湘子三赴牡丹亭》《三度韩退之蓝关记》《争玉板八仙过沧海》等。"这些戏有消极的，也有乐观的，大都以潇洒风流、放浪形骸的故事为主，将入世与出世思想结合在一道，表现出人

民抵抗压迫和追求出世起身的特色。"①尤其是神仙祝寿戏影响更大，车锡伦在《八仙故事的传播和"上中下"八仙》一文中指出："文献资料说明，从明代初年开始，皇家剧团教坊司演出的戏剧中，这类剧目占了很大的比重。其场面也越来越大，祝寿的神仙不止八仙，而且出现了以金母（西王母）、木公（即东王公，西王母的配偶神，道教封号是东华帝君，是掌管男仙名籍的神仙领袖）为首的群仙。清朝的皇家剧团升平署沿袭这一传统，流传下来的御前承应戏中，这类神仙庆贺的戏也是一重要的内容。明清以来，面向广大群众的民间剧团演出，当然没有皇家剧团的规模，但八仙庆寿戏也是经常上演的剧目。各种曲艺（讲唱文学）因不受演员数量的限制，八仙故事曲目更为普及。"②可见神仙道化剧无论是在上层官僚还是下层百姓中都有很大的市场和影响，深受欢迎。

明清小说中有一大类是神魔小说。正如鲁迅所说："神魔小说，凡所敷叙，又非宋以来道士造作之谈，但为人民闾巷间意，芜杂浅陋，率无可观。然其力之及于人心者甚大，又或有文人起而结集润色之，则亦为鸿篇巨制之胚胎也。"神魔小说中有不少以神仙事迹为题材创作的长篇巨著，以余象斗编辑的《四游记》和许仲琳的《封神演义》最为典

①罗永麟《论仙话及其对中国文学的影响》（下），见《民间文艺季刊》1987年第2期。

②《民间文学论坛》1985年第4期。

型。《西游记》中，《东游记》（又称《上八仙洞传》）叙八仙成仙经过以及八仙赴蟠桃会返回途中与龙王的争斗，取材于民间仙话；《北游记》叙真武的故事，源于"宋代羽客之言"（鲁迅语），也属仙话；《南游记》佛、道、神鬼混杂；《西游记》（杨志和编）亦仙佛混杂之书，是今《西游记》的前身。吴承恩的《西游记》也是"释迦与老君同流，真性与元神杂出"，第一至七回叙孙悟空出生、求仙、得道、大闹天宫等，显然是根据仙话而创作。其中王母娘娘、玉皇大帝、太上老君、二郎神等都是神仙人物。作者以唐僧西天取经为线索，充分展现了神仙、菩萨、鬼魔、凡人之间的种种复杂关系。《封神演义》托名许仲琳撰，然从其书的根柢是"方士之见"（鲁迅语），故吾师罗永麟认为它是全真教道士陆西星所著。①其书主要反映武王伐纣之事，本于《史记·殷本纪》和《武王伐纣书》，但加进了神仙之战，脱离了原来枯燥的描写。主线还是武王伐纣，但武王有阐教神仙支持，如元始天尊、太上老君、南极仙翁、广成子、燃灯道人、赤精子、惧留孙、玉鼎真人、云中子、太乙真人、陆压道人、哪吒、杨戬等；纣王有截教神仙支持，如通天教主、多宝道人、金灵圣母、武当圣母、龟灵圣母、金光仙、乌云仙、灵牙仙、虬首仙、金箍仙、赵公明等，人间的政治斗争与仙界

①详见罗永麟《封神演义与神仙、道教思想》，刊《民间文艺季刊》1989年第3期。

的神仙斗争交融一起，上天入地，斗法斗术，使整部作品波澜壮阔，气势宏伟。然而细究书中每位神仙，"大多来自民间仙话"，作者"是尽量采用民间仙话而成书的"。①在明清小说中还有不少作品与仙话有密切关系，如吕熊《女仙外史》、封云山人《铁花仙史》、李百川《绿野仙踪》、蒲松龄《聊斋志异》等都是根据一些民间流传的仙话整理、加工、演绎、创作而成的。

明清时期，道情和宣卷这二种说唱艺术在民间相当流行，它们与神仙信仰的关系尤为密切。

道情渊源于唐代的"九真""承天"等道曲。元朝燕南芝庵《唱论》中说："三教所唱，各有所尚：道家唱情，僧家唱性，儒家唱理……"因此，从某种意义上说，道情是为宣传神仙思想、道教教义服务的。道情以神仙故事为主要题材，宣扬神仙道化、出世超度。南宋时，开始用渔鼓和简板伴奏，因此又称渔鼓。道情的剧目虽然明清以后有所扩大，但主要的还是神仙戏。因此，从某种意义上说，道情是为宣传神仙思想、道教教义服务的。

宣卷主要宣传民间宗教教义，有着非常浓厚的神秘色彩，与宗教信仰紧密结合，属于一种宗教文学。江南地区每逢做法事、庙会都要演唱宣卷。发展到后来，在茶肆、旅店也有演唱宣卷的活动。宣卷的内容非常复杂，鲍震培同志把它分为六大类。

①罗永麟《封神演义与神仙、道教思想》。

一是佛道故事，如《香山宝卷》《刘香女宝卷》《目连宝卷》《蓝天宝卷》《何仙姑宝卷》等；二是兼有佛道，杂糅民间信仰的宝卷，如《六神卷》《解神星宝卷》《财神卷》《桃花延寿宝卷》《天仙卷》等；三是与善书相似的劝善故事：如《金开卷》《姑嫂双修宝卷》等；四是改编戏曲或弹词或仿照弹词题材主题创作的新故事，如《珍珠塔》《碧玉簪》等；五是根据传统民间故事改编的宝卷，如《正德游龙》《金山宝卷》等；六是篇幅较短的游戏"小卷"，如《采莲船》《百花名》等。①以上所举六类宝卷中，第一、二类有相当部分是讲唱神仙故事、宣扬神仙思想的。因为明清时期民间秘密宗教大多借助道教而建教，教义、教规也都来自道教，道教的神仙思想势必也成了这些宗教的中心思想。因此以宣扬宗教教义为目的的宝卷，也就自然而然把神仙、神仙思想作为演讲的核心。

以上我们从纵的方面把神仙思潮、神仙思想以及仙话对中国文学的影响作了一番粗略的巡视。从影响的深广度而言，我们可以以唐代为界线分为两个阶段：唐（不包括唐）以前，影响还是比较表面的，其表现是较忠实地记录了民间流传的神仙故事作品，如汉代神仙集子和魏晋六朝的志怪书中；把神仙和神仙生活作为美好的理想来追求和歌颂，寄托作者不满现实生活而希望升天成仙的愿望，如

---

①详见鲍震培《宝卷的民间文化特点》，《民间文艺季刊》1987年第4期。

楚辞和汉赋。自唐传奇以后，其影响朝纵深发展：第一是对待神仙故事作品，文人们已经不仅仅是忠实记录，而是把它作为素材有意识地进行再创作，提高它的思想性和艺术性，如《上洞八仙传》；第二是能自觉地运用神仙家丰富的想象于自己的创作之中，创作出高质量的长篇巨著，如《西游记》；第三是借神仙事反映人事，借助神仙之间的矛盾斗争影射现实社会，揭露现实世界的矛盾斗争和黑暗，反映统治阶级的暴政和人民的反抗，如《封神演义》。

从横的方面分析神仙思潮对中国古代文学的影响，我认为主要有以下几方面：

一，丰富了文学家的艺术情感。文学创作需要激情和丰富的情感，需要创作灵感，而对某种宗教信仰的狂热追求也是文学家产生激情和艺术情感的主要原因之一。神仙信仰影响我国达两千多年，那些思想敏锐、饱学多识的文人骚客不但不能免俗，反而大多耽溺于求仙学仙之中，如战国之屈原，汉之刘安、刘向、司马相如，魏晋南北朝之阮籍、嵇康、郭璞，唐之李白、白居易，宋之苏轼……等，都对神仙生活表现出极大的兴趣，或热衷于访师学仙，或迷恋于炼丹服食。信仰的力量就象一贴致幻剂，使他们如痴如醉，情之所致，不能不诉之笔端。如唐代大诗人李白，"十五游神仙，仙游未曾歇。"（《感兴》八首之五），一生为求仙学道而漫游名山大川，所到之处皆留下了那充满激情、羡慕神

仙的诗篇：与元丹丘隐居嵩山，写下了《元丹丘歌》《题元丹丘山居》《题元丹丘颍阳山居并序》《嵩山采菖蒲者》《赠嵩山焦炼师并序》诸诗篇；登泰山，写下了《游泰山》六首，他想象神仙世界就在眼前，"登高望蓬瀛，想象金银台。天门一长啸，万里清风来。玉女四五人，飘飖下九垓，含笑引素手，遗我流霞杯。""清晓骑白鹿，直上天门山。山际逢羽人，方瞳好容颜。扪萝欲就语，却掩青云关。"游会稽，写下了《天台晓望》，表达了求仙的决心，"攀务摘朱实，服药炼金骨。安得生羽毛？千春卧蓬阙"。这些都是信仰的激情所至，而不得不发。天地永存，人生短暂，士大夫阶级对此极为敏感，每生感慨，也经常寄情于神仙，"长怀慕仙类，眇然心绵邈。"①"朱门何足荣，未若托蓬莱。"（郭璞《游仙诗》）"一望俗虑醒，再登仙愿崇。"（孟郊《登华严寺楼望终南山》）明清时期神仙祝寿戏的大量出现，更是这种信仰激发下的产物。神仙长生不死，王母娘娘还能为人赐寿，只要吃她赐的一颗蟠桃便可长命百岁甚至长生不老，作家们饱含热情创作这些戏，企求神仙的庇护。

在仕途不顺或社会动荡不安的情况下，神仙信仰对文学家的诱惑力更大，也就在更深的程度上激发文学家创作向往神仙生活的作品。如屈原，在遭到

① 《文选》卷二十一何邵《游仙诗》。

小人进谗、被楚怀王疏远的情况下，眼看祖国危在旦夕而自己的远大的抱负无法施展的时候，创作了不朽的名篇《离骚》以及以后的《远游》，借游仙以表达作者苦闷的心情，借游仙以求心理的解脱。又如张衡《思玄赋》是一首长达428句、2700多字的抒情长赋，关于作赋的原因，李善在注中说："时国政稍微，专恣内竖，平子欲言政事，又为奄竖所谗蔽，意不得志，欲游六合之外，势既不能，义又不可，但思其玄远之道而赋之，以申其志耳。"面对日益衰微的东汉皇朝，张衡忧心忡忡，但佞人当道，"奋余荣而莫见兮，播余香而莫闻"，自己的政治主张无法实现，于是把理想寄托于神仙世界。在作品中，作者游蓬莱、登扶桑、上昆仑、入天门，"涉清霞而升遐"，"浮云汉之汤汤"，俨然是一个超然世外的神仙，整篇赋所展现的画面是一幅声势颇大的神仙游戏图，表现了作者希望"超逾腾跃绝世俗，飘遥神举逞所欲"的心愿。

还有一些文学作品出自道士之手，如《封神演义》。虽然这些作品客观上或多或少反映了现实生活、揭露了某些当时的黑暗现实。但就作者主观而言，他们是本着对宗教信仰的狂热、在信仰的力量的激发下而创作的，其目的是反映神仙生活的逍遥、表现神仙的法术无边、歌颂神仙的业绩。

二，提供了一种崭新的思维模式（方式）。思维方式是人（主体）认识、把握客观世界（客体）的一种方法。它在某种程度上决定了一个人对客观

世界的理解程度和感觉情况。因此，思维方式的不同，也影响到文学家的创作方法。神仙家展示了这样一种思维方式：生老病死不必担忧，只要避谷食气或吃一颗小小的仙丹，人就可以长生不死，与天地共存亡。到那时，再也不受封建统治者的控制，也不受世俗观念的束缚，可以随心所欲，想爱就爱，想恨就恨；再也不会穷困潦倒，可以化土为银、点石为金；人与人之间的勾心斗角、尔虞我诈不复存在；空间缩小了，可以"朝发苍梧，夕至悬圃"；时间观念改变了，"山中方一日，世上已千年"；地球引力消失了，可以飞来飞去；自然灾异并不复为害，可以召风唤雨，随我所愿；物与物之间的绝对界限没有了，人变动物，动物变人，可以随机变来变去；居则"金台玉楼"，食则玉醴灵芝，行则驾龙御凤，还有玉女陪伴……。是一种绝对超越人自身生理条件、超越社会伦理、超越自然环境束缚和限制的思维方式。它表现的是一种绝对的自由，天马行空，雄鹰展翅，恣意驰骋，与"感于哀乐，缘事而发"的现实主义作风截然不同。文学家运用这种思维方法才创作出楚辞、汉赋、游仙诗以及《西游记》《封神演义》《东游记》；塑造出我国文学史上脍炙人口的文学形象：孙悟空、杨戬、姜太公、哪吒、太白金星、八仙；才形成了我国文学史上奇诡瑰丽、想象丰富的浪漫主义文学思潮。

三，提供了大量绚丽斑斓、多姿多彩的文学原型。神仙家展现在人们面前的神仙世界是一个神奇的世界：在天上三十三座仙宫中，居住玉皇大帝、王母娘娘和他们众多的女儿，以及太上老君、南极仙翁、福禄寿三仙翁、太乙真人等侍官，和无数成仙后上天的神仙；在地上的十洲三岛、十大洞天、三十六小洞天、七十二福地中，有主管的仙官和众多的地仙，如刘根、修羊公、许逊、王质、王乔、安期生、真武大帝、张三丰、毛女、陈抟老祖、骊山老母，仅方丈仙岛就有"仙家数十万"（东方朔《十洲记》）。还有许多不愿居住天宫仙府混迹人间的散仙和触犯天规被贬凡间受惩罚的天仙，如白石先生、张道陵、李意期、东方朔以及宋元以来民间广为流传的八仙。在对神仙的崇拜信仰过程中，神仙家和民众编造了众多的仙话，在社会上广为传播。这些神仙人物大都个性鲜明、形象独特、栩栩如生，为文学家提供了不可多得的创作原型；且他们属于另一世界，不受现实生活的种种伦理规范、社会准则的限制，可以任意发挥，有丰富的想象余地，因此，也乐意为文学家所采纳。事实证明，《西游记》中的孙悟空、杨戬（二郎神）、《封神演义》中的元始天尊、广成子、赵公明、哪吒、太上老君、南极仙翁、赤精子、太乙真人、武当圣母、龟灵圣母等人物的原型都可在民间流传的仙话中找到，他们所具有的法术也都在仙话中出现过；《东游记》更是在民间盛传的八仙话的基础上的一种整理再创作。明清神仙祝寿戏中，王母娘娘祝寿

是因为在仙话中，她是一位长生不死的神仙，且有她赐蟠桃给汉武帝的故事；麻姑献寿是因为在仙话中她虽“年十八九许”，却“已见东海三为桑田”（葛洪《神仙传》），八仙庆寿是因为民间盛传他们度人为仙的故事。所以这些庆寿戏大多是根据民间的仙话加工而成。

总之，神仙信仰之所以能对我国古代文学产生如此大的影响，归结起来主要有三方面的原因：社会上神仙信仰盛行，影响大，波及面广，不可能不影响到文学创作；文学家本身迷恋神仙生活，使他们在创作过程中自觉或不自觉地把神仙生活作为审美对象引入作品之中，同时由于信仰激发起来的狂热，常常把成仙、过神仙生活当作崇高理想来追求或作为精神苦闷的解脱；神仙信仰所展示的神仙生活、神仙世界，尤其是神仙的思维方式，客观上为文学家提供了一种崭新的思维模式和人物形象，有助于文学创作，乐于为广大文学家所接受。

2. 神仙世界的建构

“仙宫仙府有真仙，天官天仙秘莫传”。

神仙信仰的对象是神仙世界，由神仙、仙界、神仙谱系三部分构成。它同一切宗教信仰一样，也是仿照人类社会的结构而虚造的：神仙是这个世界的主体，仙界是神仙活动的场所，神仙谱系则是其中的“文化制度”，包括等级观念、从属关系、组织机构等。神仙世界是一个想象的世界、精神领域的世界，一个超越现实世俗世界的“第二世界”。但它又不同于其它宗教构筑的“彼岸世界”，介于彼岸与此岸之间，它是一个独特的“第二世界”。

2.1 快活的神仙

神仙，是中国人心目中最完美、最理想的人格，他们完美无缺，多少文人墨客吟诗诵颂，多少人化毕业精力努力追求。那么神仙到底是什么样子的？他们又有那些特点？晋代葛洪《神仙传》中记

载了这样一则仙话：

汉文帝时，有一位老人居住在黄河岸边的草棚中，没有人知道他的真实姓名，大家都叫他河上公。汉文帝喜欢读《老子》，但对其中许多问题疑惑不解，朝中官员也没有人能作解释，听说河上公懂得《老子》中的奥妙，于是下诏令河上公进宫解疑，但遭到拒绝。出于无奈，文帝只好屈驾来到草棚中讨教。见面后，文帝说："普天下的土地，归我所有；举国之人，都是我的臣民；宇宙之中有四大（道、天、地、王）我就是其中之一；你虽然有道术，仍然是我的属民，竟然不肯到我官中来，怎么有这么高贵？"河上公听了，随即慢慢腾升空中，离地数丈，低头说到："我上不触天，中不累及别人，下不沾地，能算你的臣民吗？"文帝见此，只好叩头谢罪。后来，忽然云雾四起，天色灰暗，河上公不知去向。

从这则神仙与皇帝对抗的故事中，我们可以窥视到神仙的某些品质和庐山真面目：他们可以生活在人间，甚至与俗人没有什么两样，但他们又是"超人"，自成一个特殊的自由的群体，不受世俗伦理的束缚和封建王权的控制。

（一）神仙的属性

《说文解字》中说："仙，长生仙去也。"《释名·释长幼》中说："老而不死曰仙。仙，迁也，迁入山也。"《汉书·艺文志》中说："神仙

者，所以保全性命之真而游求于其外者也。"晋代葛洪《抱朴子内篇》中说："仙人或升天，或住地，要于俱长生，去留各从其所好耳。"（《对俗》），"夫神仙之法，所以与俗人不同者，正以不老不死为贵耳"（《道意》）。《辞海》中说："古代道家或方士所幻想的一种超出人世、长生不死的人。"从以上列举的从汉代到今天的种种解释，我们可得出这样的结论：神仙是经过修炼而肉体长生不死的人。

肉体长生是神仙的最主要特点，另外还有以下三方面特征：

（1）既出世又入世。一方面，神仙完全超脱人世间的一切烦恼、痛苦和利欲，表现出与世俗完全不同的人生观和价值观，"以富贵为不幸，以荣华为秽汙，以厚玩为尘壤，以声誉为朝露……"，①与世无争，过着超凡的生活，"蹈炎飈而不灼，蹑玄波而轻步，鼓翮清尘，风驷云轩，仰凌紫极，俯栖昆仑。"②但另一方面，神仙又留恋人世，认为"求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。"③很多人成仙后都不愿意升天，而愿意留在人间当地仙。如马鸣生勤苦修炼多年，后得《太阳神丹经》三卷，进深山炼丹成功，但不愿意升天，只服了半剂，成为地仙，一直住在人间，跟俗人一样造房子、畜养仆人侍从、

①②葛洪《抱朴子内篇·论仙》。
③葛洪《抱朴子内篇·对俗》。

乘车马，当时人都不知道他是神仙。只是他为了防备旁人认出，每过三年就变换住处。①他们为什么不愿意升天，“白石先生”仙话说明了原因：到彭祖时，白石先生已二千多岁。彭祖问他为什么不吃升天之药，他说：天上哪有人间快乐，只要不死就可以了，天上官多，要奉事他们，比人间更苦。②当然他们在人间过的并不是与凡人完全相同的生活，他们是绝对自由和完美的生活，凭仙术吃住穿用样样皆有，连皇帝也管不到他们。

（2）主张人格平等和自由。神仙往往洁身自好、不涉俗事、独往独来，也不贪图高官厚禄，他们对帝皇的召见和厚礼聘请拒之不理。而对人格的独立和平等自由非常重视，若有人污辱他们的人格则凭借仙术进行报复，如神仙阴长生，“常止于（长安）市中乞，市人厌苦，以粪洒之，生复在里中，衣不见污如故。……洒者之家室自坏，杀十余人。”①尤其是当统治者以权势侵犯他们的独立人格时，神仙的斗争常常使飞扬跋扈的统治者威风扫地，如前而举的河上公与汉文帝对抗之事就是很典型的例子。

（3）救贫扶弱，惩恶除妖，济世度人。

神仙家非常强调积善积德，济世度人，然后自己才能度世，如葛洪《抱朴子》中曾说：“为道者以救人危，使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功

①②见《太平广记》卷七“马鸣生”“白石先生”。
①刘向《列仙传·阴长生传》。

也。……若德行不修而但务方术，皆不得长生也。”民间广泛传颂的安期生、壶公、许真君、八仙等神仙，都曾经为民众治病救灾、诛杀妖怪、助人致富，甚至指点穷人成仙等。这也是神仙的一大特点。同时也是神仙能引起民众广泛信仰的重要原因。

在分析了神仙的属性和特点后，有必要澄清几种模糊的观念：

一是神仙与神有质的区别。在我国学术界中常常把神仙与神混同，实际上是完全不同的两个概念。葛洪《抱朴子内篇·论仙》中说：“鬼神数为人间光怪变异，又经典所载，多鬼神之据。俗人尚不信天下之有神鬼，况乎仙人居高外远，消浊异流，登遐遂往，不返于世，非得道者，安能见闻……”虽然葛洪在为仙人实有作辩护，但很清楚他是将鬼神与仙分别看待的，且仙在鬼神之上。与“仙”的概念相对映，《说文解字》中说：“神，天神，引出万物者也。”《抱朴子内篇·道意》中说：“夫神不歆非族，鬼不享淫祀……天神，缅邈清高，其伦异矣，贵也极矣。”《辞海》中说：“宗教及神话中所幻想的主宰物质世界的、超自然的、具有人格和意识的存在。”如果把这些解释与上引对“仙”的解释加以比较，我们就可以清楚地看到两者之间的明显区别：

首先，无论是原始宗教神话中的神还是后期人为宗教中的神都是万物有灵、灵魂不灭观念的产

物。神话之神基本上可分为两大类：一是自然神，二是人神（祖先神、英雄神）。前者如日神、月神、风师、雨神、河伯等，是原始初民对不可理解的自然现象所作的一种人格化幻想的产物，后者如黄帝、蚩尤、夸父、大禹等，这些人生前对氏族或部落做出过卓越的贡献，死后，人们感激、怀念他们，于是出现了有关歌颂他们业绩的神话，他们也就成了人们崇拜的神。同样，我们从后期人为宗教之神的形成过程中可以看到：他们生前或者有益于社会，或危害社会，死后才被当作神加以崇拜，或歌颂他降福，或贿赂他不要降灾作祟。他们当中没有一位是生前就当作神灵的。而在神仙身上体现的是灵魂肉体同时不死的观念，肉体的意义得到了最充分的强调。即使"尸解仙"也未放弃肉体的追求。葛洪在《抱朴子·论仙》中举了这样一个故事："道士李意期将两弟子去，皆托卒死，家殡埋之。积数年……又相识人见李意期将两弟子皆在郫县。其家各发棺视之，三棺遂有竹杖一枚，以丹书符于杖，此皆尸解者也。"从中可以发现尸解并不是真死，只是成仙过程中的一种程式，其中心含义是"炼形"。尸解有的表现为"换骨"，张晏说："人老如解去故骨，则变化也，今山中有龙骨，世人谓之龙解骨而化去也。"[1]有的表现为"蜕皮"，如《太平广记》卷六十四上记载董上仙成仙升天时

①引自《闻一多全集》（一）第60页，三联书店1982年版。

"蜕其皮于地，乃飞去。皮如其形，衣结不解，若蝉蜕耳。"就是说有些人可以通过修炼在俗体的基础上直接成仙，有些人则必须通过尸解的过程才行。但无论"换骨"也好，"蜕皮"也好，有一点是很清楚的，就是没有放弃肉体，不然为何棺材中不见尸体？为什么人死后还会在其它地方出现？

其次，作为神本身来说，决无希望自己成神的动机和努力，完全是一个自然的过程。而神仙则不同。神仙虽然和人神一样由普遍人升格而成，但神仙的升格不是自然的，而是要经过一个艰难的修炼过程，处处体现着"自觉的意识"，或避谷行气，或炼丹服药，即是天仙也如此。如葛洪《抱朴子·金丹》中说："元君者，大神仙之人也。能调和阴阳，役使鬼神风雨，骖驾九龙十二白虎，天下众仙皆隶焉，犹言本学道服丹之所致也，非自然也。"

第三，神格、仙格的不同。神所表现的是一种集体性的人格，具有强烈的社会意识。无论神话之神还是宗教之神，他们的行为无不围绕民众的生存而展开，"自我意识"在神的身上是不存在的。而神仙则表现出鲜明的以"自我为中心"的人格，一切行为都是为达到个人的长生不死。虽然神仙们常常惩恶助善、济贫救困，为民治病除妖，但这也是仙人获得自我的长生不死后的作为，仍是建立在"自我为中心"的基本之上的。

为了更清楚地区别神仙与神，下面以黄帝为例加以分析——

神	神仙
轩辕，主雷雨之神。 （《太平御览》卷5引《春秋合诚图》） 蚩尤作兵伐黄帝，黄帝使应龙攻之冀州之野。应龙畜水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止遂杀蚩尤。 （《山海经·大荒北经》） 黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貙、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜。 （《列子·黄帝》） 中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方。 （《淮南子·天文训》） 黄帝作钻燧生火，以熟荤臊。 （《管子·轻重戊》） 黄帝作旃。黄帝作冕旒。 黄帝造火食。黄帝见百物始穿井。 （《世本·作篇》，张澍稡集补注本）	峚山，其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实。其味如饴，食之不饥。丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉。是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。 （《山海经·西次三经》） 轩辕不可攀兮，吾将从王乔而娱戏。 （屈原《远游》） 黄帝铸鼎于荆山鼎湖，得道而仙，乘龙而上。 （《淮南子·原道训》高诱注） ……。《列仙传》云："黄帝自择亡日，七十日去，七十日还，葬于桥山。山陵忽崩，墓空无尸，但剑舄在焉。"此诸说虽异，要于为仙也。 （葛洪《抱朴子·极言》） 稠粳山在新津南八里，有草名稠粳，服之长生不死。上有丹灶、古碑、宫阙、天池。轩辕帝于此得仙，中第四稠粳治也，上应危宿。

续表

神	神仙
黄帝造车，故号轩辕氏。 （《太平御览》卷772引《释名》） 黄帝始造釜甑。 （《太平御览》卷757引《古史考》） （黄帝）姬姓，少典之子，……在位百年，年百十七，以八月既望甲戌日崩都涿鹿，葬桥山，传十世，二千五百二十岁。 （《汉书人表考》卷一）	（《蜀中名胜纪》卷7引《方舆胜览》） 黄帝有一天在溪水中洗脸，突然发现自己已经衰老，非常惊慌。得知神仙可长生，率臣仆往黄山采药练丹。丹成，服后成仙升天。 （流传于黄山一带）

从上表中我们可以发现：在神话中，黄帝原是雷神，后成为民族和部落联盟的首领，最后为中央天帝，其主要事迹是率领部下同其他民族、部落进行了不屈的斗争，最后统一了中原，他还是火、车、井、釜甑等的发明者。而神仙之黄帝不再是为民族、部落的生存而进行艰苦斗争的英雄，再也找不到他身上的神性和英雄气息，"食玉膏"、"铸鼎"、"炼丹"而成仙，构成了他的主要活动，从他身上，神仙与神的区别得到了最充分的显现。

二是神仙不是概括一切"神"和"仙"的通用名称。神仙的最初意义可能是"神人＋仙人"，神

人最早见于《庄子》，而《庄子》中的神人、至人、真人均系仙人。①。因此，神仙实际上就是仙人。现存的史籍中，"神仙"一词的定义最早见于《汉书·艺文志》。晋代葛洪著《神仙传》，从内容来看，并非包括神话和仙话，而是全部属仙话。葛洪在序言中也说："予今复抄集古之仙者见于仙经服食方及百家之书，先师所说，耆儒所论，以为十卷，以传知真识远之士，……刘向所述殊甚简略，美事不举，此传虽深妙奇异，不可尽载，犹存大体，窃谓有愈于刘向所遗弃也。"显见《神仙传》是继《列仙传》而作。宋代李昉等编纂的《太平广记》在我国文学史上是一部划时代的著作，其中卷一至卷七十是"神仙"类，记载神仙的事迹；卷二九一至卷三一五是"神"类，叙神（包括神话之神和宗教之鬼神）的故事。以上事实都表明：在我国古代，神仙与神的界限是泾渭分明的。至于后世民众把神鬼甚至佛教中的观音、韦驮等也称为神仙，那是由于神仙信仰的广泛流行，神仙思想深入人心的结果。

（二）成仙之道

"神仙非自然，全凭修炼成。"要想当神仙，过快活日子，就必须勤苦修炼。成仙之道名目众多，要而言之，主要有下面几种：

（1）服食仙药

①参见付勤家《中国道教史》第5页，上海书店影印本1984年3月版。

葛洪《神仙传》中曾记载了这样一则有趣的故事：有一次，汉武帝派使者到河东去。使者在路上看到一件怪事，有个妇女正在鞭打一个年迈的老头，而老头竟然跪在地上甘心情愿挨打。使者经打听才知道这个老头是这个妇女的儿子。原来，这个妇女是隐居华山的神仙伯山甫的外甥女，在她80岁时吃了舅舅的仙药，年貌转少，今年已230岁，她的儿子不肯吃仙药，日渐衰老。今天，两人外出，儿子赶不上母亲，故母亲在打他。这则故事告诉我们仙药的奇妙功效。

仙药又称不死药，在《山海经》中就已有记载，至战国时期，不死药之说已极为流行。《韩非子》《战国策》记载有人向楚王献不死药的故事，《史记·封禅书》中载蓬莱、方丈、瀛洲三神山上有不死之药，至汉代神仙说大畅，仙药的种类越来越多。刘向《列仙传》中共记神仙70余人，其中明确记载服仙药成仙的有35人。（见下页表）

仙药基本可分为三类：一是有明显治疗疾病效果、补身益体的药物，如茯苓、天门冬、苍耳等；二是没有明显药用效果，但对身体有益或无害的，如桂、葵、松子、松叶等；三是有毒、对身体有害的，如水玉、地髓、石髓以及巴豆之类。

汉代及汉以前的仙药大多是植物类和少量天然矿物质，汉以后植物类仙药虽仍在流传。如人们普遍相信吃了千年的人参、何首乌或茯苓就能成仙，八仙之一的张果老民间相传就是吃了千年的何首乌而

神　仙	仙药名	神　仙	仙药名	神　仙	仙药名
赤松子	水玉	商丘子胥	苍术、菖蒲	赤须子	松实、天门冬、石脂
偓佺	松实	黄阮丘	葱薤	园客	五色香草
涓子	苍术	崔文子	黄散赤丸	昌容	蓬藟根
师门	桃李葩	赤斧	硝石	山图	地黄、当归、独活、苦参散
仇生	松脂	赤将子舆	百花草	文宾	菊花、地肤、桑上寄生松子
邛疏	石髓	方回	云母	朱璜	七药物
葛由	桃	吕尚	泽芝、地髓	陵阳子明	五石脂、沸水
寇先	荔枝葩实	务光	韭根、蒲	玄俗	巴豆
修羊公	黄精	彭祖	桂芝	主柱	丹沙
稷子	松子、茯苓、苍耳	陆通	橐卢木实、芜青子		
鹿皮公	芝草、神泉	范蠡	桂		
鸡父	桂、附子、芷实	桂父	桂、葵、龟脑		
毛女	松叶	任光	丹		

成仙的，但人工合成的丹药逐渐占据主要地位。如葛洪《抱朴子内篇·金丹》中就认为“虽呼吸道引，及服草木之药，可得延年，不免于死也；服神丹令人寿无穷已，与天地相毕，乘云驾龙，上下太清”。“长生之道，不在祭祀事鬼神也，不在道引与屈伸也，升仙之要，在神丹也。”非常推崇丹药的作用。炼丹术始于汉代。武帝时方士李少翁声称：丹砂可以制成黄金，用这种“黄金”制成饮食器，用之可以象黄帝那样长生不死，能与逢莱仙人相见。已经有了初步的炼丹思想。淮南王刘安“招致宾客方士数千人”，其中有一些是自称能“煎泥成金，凝铅成银，水炼八石，飞腾流珠”的炼丹方士。东汉顺帝时，沛国人张道陵创建道教，炼丹术为道士所掌握。经过魏晋的发展，唐代达到鼎盛，宋代以后转向衰落。炼丹的原料是以阴阳学说为原则配制而成的，如硫磺、丹砂、雄黄等“见火易飞，去质轻化”（容易升华）的为阳性；而黑铅、硝石、石盐等“形质顽狠、志性沉滞者”为阴，阴阳相配，方可制成神丹大药。丹药种类很多，有九丹（一丹华、二神丹、三也叫神丹、四还丹、五饵丹、六炼丹、七柔丹、八伏丹、九寒丹）、太清神丹、九光丹等。制丹方法也有许多种，如岷山丹法、务成子丹法、羡门子丹法等。炼丹的基本方法是锻（长时间加热）、炙（局部烧烤）、熔（溶化）、炼（干燥物加热）、抽（蒸馏）、飞（升华）、伏（加热使药物变性）等。炼丹时还必须选

择名山，沐浴斋戒，择日而行，砌炉立鼎等。有关炼丹的著作很多，最早的是东汉魏伯阳的《周易参同契》，称为“万古丹经王”。晋代葛洪《抱朴子内篇·金丹》则集东晋前炼丹术之大成，首次提出“金丹”一词。炼丹的理论认为“夫五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死，又况于上品之神药，岂益人岂不万倍于五谷耶？夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙；黄金入火，百炼不消，埋之毕天不巧。服此二物，炼人身体，故能令人不死。”希望把金石矿物的抗腐蚀性移植到人身上而达到长生不死。

（2）辟谷食气，呼吸导引等。这是利用人自身“精”“气”“神”进行修炼的一系列方法。大多在战国时期已产生并流传，如屈原《远游》中便有“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞”之句，《庄子·逍遥游》中的藐射山神人就是“不食五谷，吸风饮露”而长生不死的，马王堆出土的战国帛书中就有《却谷食气》《导引图》。其方法包括：

A．辟谷食气。神仙家认为“食草者善走而愚，食肉者多力而悍，食谷者智而不寿，食气者神明不死”。①故欲成仙，必须不食五谷杂粮肉蛋蔬菜等日常食物，否则这些食物在肠胃中留下渣滓，使身中上火，减短人的寿命。所以，“真人食气，以气而为食。”②气的种类很多，《远游》《庄子》

①葛洪《抱朴子·杂应》。

②王充《论衡·道虚篇》。

《抱朴子》中都提到六气，一般指：平旦为朝霞，日中为正阳，日入为飞泉，夜半为沆瀣，天地、玄黄之气。每个季节食不同的气：春食朝霞，夏食正阳，秋食沦阴（即飞泉），冬食沆瀣。还有所谓春食岁星青气，夏服荧惑赤气，秋食太阳白气，冬服辰星黑气等等。辟谷食气实际上是从“气”质轻这一道理出发，引申出服气者可长生不死、轻举飞升这一“理论”的。辟谷食气还常常配以服药。

B．呼吸导引。战国时期只把它作为一种养生术，如《庄子·刻意》中说：“吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，为寿而已矣，此导引之士，养形之人，彭祖寿考者所好也。”至秦汉时间已成为一种修仙之术，如王充《论衡·道虚篇》中说：“道家或以导引养性，度世而不死。”导引之术多种多样，或在指定的时间对着太阳或天空作深呼吸，以“吐故纳新”（又称行气），同时身体还作着“熊经鸟伸、凫浴猿蠼，鸱视虎顾”等动作；或效仿龟蛇之动作吸呼。如陈寔《异闻记》中曾记载了这样一则故事：汉末大乱，颖川郡张广定为避乱逃往外地。他有一个4岁的女儿，因不能行走。便把她扔到路旁的一个破墓中。几年后，他回到故乡，找到古墓，欲收葬女儿的尸骨，结果发现女儿还活着，居然还认识父母。探究原因，原来她模仿一大龟，伸颈吞气。葛洪《抱朴子·对浴篇》中曾引用这个故事，认为龟有不死之法，效仿者也能不死。

另外还有一法称胎息，要求最后做到不用口鼻呼引，就象胎儿在胞胎中那样，强调腹中聚气，保留内气，使内外气不混杂。

C．房中术。神仙家认为："服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速……然又宜知房中术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难为力也。"房中术在战国时期流行，如马王堆出土的帛书中，有大量记载，汉魏时期相当盛行，《列仙传》中记载琴高、女儿都是行房中术而成仙的。并且出现了不少理论著作，《汉书·艺文志》中载有《务成子阴道》《容成阴道》等八家一百八十六卷。房中术的内容很广泛，主要目的是"采阴补阳"和"固精不泄"、"还精补脑"。如《抱朴子内篇·微旨》中所说："善其术者，则能却走马以补脑，还阳丹以朱肠，采玉液于金池，引三五于华梁，令人老有美色，终其所禀之天年"。所谓"采玉液于金池，引三五于华梁"就是"采阴补阳"，即从女方身上摄取营养以补充自已。认为女性的"阴精"（女性性器官所分泌的润滑液）是不会耗竭的，而男性的"阳精"（精液）则是有限的，因此必须有规律地吸收"阴精"来强化"阳精"，而这种强化唯有通过性行为才能实现。为了吸收更多"阴精"，神仙家提出了种种性交技巧，如延长性交时间，让女性先达到性高潮，与不同的女性交媾（有所谓"夜御十女以上"）、选择最佳时机交合等。所谓"却走马以补脑，还阳丹以朱肠"和"固精不泄，还精补脑"，即男子在交媾时万万不可射精，在达到性高潮前的瞬间把摇摇欲射的精液重新吸回，上升进入脑部，否则将达不到目的。神仙家认为男子只要固保自已的"阳精"，同时不断吸收女性的"阴精"来强化"阳精"，就能延年益寿，甚至长生不死，羽化成仙。

D．存思。即闭目静思某一特定的对象，最后达到不用眼睛而能"看见"它。存思的对象很多，如：闭目内视，最后能看见自已体内的五脏六腑，叫内视；闭目静思至高无上的一、道或气，使它们常驻体内，精神完全，称守一；存想虚、无、空或精、气、神或青、赤、白三元，称守三一；存思各种神仙，称存神等。神仙家认为修炼存思诸术后，能够预知吉凶、却恶获福、长生成仙。如《老子存思图十八篇序》中说："修身济物，要在存思。存思不精，漫澜无感，感应由精，精必有见。见妙如图，识解超进，神气坚明，业行无倦。兼济可期，期于有证。证之显验，逆知吉凶，以消善恶，一切所观……求之能笃，随渐升登。"①这种修炼方法实际上是一种"清静无为、离境坐忘"的精神修炼。它的核心思想是"去物欲，简尘事"，不要追求物质享受，视功名利禄如粪土，净化心灵，保守本真，达到处物而心不染、处动而神不散、本心不起、离乎万境，这样就能超脱生死，长生久视。这

①参见朱越利《道教答问》第254～255页，华文出版社1989年10月。

种修炼法源于《老子》、《庄子》，如《庄子·在宥》中说："必静必清，无动汝形，无摇汝精，乃可以长生。"

E. 内丹。隋末唐初，综合辟谷食气、呼吸导引、存思内视诸术发展而形成内丹术。由于唐代有很多人因服丹药而中毒身亡，于是唐末以后外丹逐渐为内丹所代替，宋元时内丹术非常盛行。内丹说依据天人合一的哲学思想，把人身比作宇宙，人的身体好似一个小天地，以它为鼎炉，以身中的精气为药物，以神为运用的火候，使人的精气神凝聚不散，结为金丹，从而长生久视。如胡混成《金丹正宗》中说："聚先天祖炁（即阴阳二气、元神元气——引者注）为药物，守玄关一窍（上中下三丹田——引者注）为鼎炉，以元神妙用为火候，日锻月炼，时烹刻煮，及时成功，可以脱胎换骨，超凡入圣，跨鸾鹤而冲九霄，登昆仑而游八极，大道之要，不过如斯。"内丹术实际上是要求通过修炼，返其后天，还其先天，回到母胎中的状态，返回到人始生的虚无中去，即炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚。宋元时修仙者很重视内丹，认为"学仙须是学天仙，惟有金丹最的端。"（张伯端《悟真篇》）；批评外丹术："世人多取五金八石，诸般草木烧之，要觅大还丹，岂不妄也。"（陈抟语）内丹术的理论著作甚多，《道藏》所收有165种，流派也有不少，有北派（王重阳首创，主张先修性后修命，修性即修心，修命即修术）、南派（张伯端首创，主

张先修命后修性）、东派（明·陆西星首创，行道双修，限于夫妇同炼）、西派（清·李涵虚首创，继承东派丹法，将性功分为九层炼心，将命功分为四层）、中派（北派南派的改革者，以元·李道纯为代表，功法融汇三教，主张中和）①之别。内丹术比外丹术更为玄奥难懂，故大多在道教徒中流传，在民间百姓中间影响甚微。

（3）行善积德，济世度人。魏晋以后，神仙信仰中引入了儒家"天命论""忠孝仁义"及佛教的因果报应等思想。如葛洪在《抱朴子内篇》中说："欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。"（《对俗》）并认为"人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善，若有千一百九十九善，而复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。"（《对俗》）如果你积善事未满，即使服食再多的仙药也没有用，而你如果处处积善做好事，即使不吃仙药，也无病无灾平安度过一生，说不定还会有神仙来引你入仙班。北宋末年后出现的道教劝善书《太上感应篇》等就极力宣传在世俗生活中，只要遵循封建伦理道德，积善去恶，就能成为神仙。这种思想在民间影响甚大。因为它既符合民众朴实的善有善报、恶有恶报的观念，又能满足无条件购药炼丹，也无条件整天呼吸导引的民众当神仙的欲

①参见朱越利《道教答问》，第268～270页，华文出版社1989年10月版。

望。民间流传因积善行孝而成仙的故事极多，如吴郡人沈羲，在蜀中学道，一心为民消灾治病、救济百姓，不知服食药物。他的善行感动了仙界，有一天迎他夫妇升天，太上老君赐以神丹、仙枣及一符。然后让他暂回人间，替百姓治病，并告诉他如果那天想入仙界，只要把符悬挂在竹竿上就有神仙迎他升天。①甚至一些不识字、不出家门、不知“道”为何物的家庭妇女，只因乐于好施行善，孝顺公婆、忠于丈夫而成为神仙的。这样行忠孝节义、修德行也就成了成仙之道。

（4）虔诚信仰，诵经拜仙。随着神仙信仰的影响渐大，对神仙人物的顶礼膜拜也成了升仙的途径。而且在下层民众中间影响最大。如晋·张华《博物志·史补》中记载：“黄帝登仙，其臣左彻者，削木象黄帝，帅诸侯以朝之。七年不还，左彻乃立颛顼。左彻亦仙去也。”民间相传秦汉时神仙毛女、清代神仙王常月都是在陕西华山北斗坪咒拜北斗，最后斗姥神仙下凡，指点仙术而成仙的。道教中还有专门的步罡踏斗法，叩拜北斗神。道教认为行此法可以去病除邪、求福延寿、飞行成仙。汉时西王母降临汉宫，也是因为汉武帝对神仙的狂热追求，西王母赠他仙桃和学仙的图、经，并劝他不要乱杀无辜、纵情姿欲、淫乱过甚、奢侈无度，而要保神炁（气）、闭淫宫、静奢侈、爱众生，有意

①详见《太平广记》卷五“沈羲”。

度他成仙。可惜汉武帝不听教诲，“兴起台馆，劳弊万民，坑降杀服，远征夷狄，路盈怒叹，流血膏城。”西王母一气之下，烧毁了贮藏仙经、仙图的柏梁台。深受佛教影响而形成的“诵经成仙法”是最便当的升仙途径，在民间神仙信仰中影响很大。最早出现于陶弘景《真诰》中，如：“太极真人云：读《道德经五千文》万遍，则云驾来迎，万遍毕未去者，一月二读之耳，须云驾至西去。”该书中还列举了大量诵经成仙的例子，如“山世远受孟先生法：暮卧，先读《黄庭内景经》一过乃眠，使人魂魄自制炼。恒此行二十一年，亦仙矣。”《道德经》《太上洞渊神咒经》《度人经》等都是历代求仙者必须诵读的，他们相信这样做不但可以禳灾消祸、保国安民、超度祖宗亡灵、普度天下众生，而且自己也可得道成仙。如唐初道士成玄英就认为只要虔诚念诵《度人经》，即可起死回生，长生久视，升为玄都玉京之仙吏，也是有可能的。①

（5）斋醮·奉戒·去三尸·拘神制魄

道教的核心是神仙信仰，因此道教的所有活动莫不含有祈求成仙的内容。

在斋醮活动中，除了祈请神仙超度亡者灵魂、降福消灾等内容外，还希望神仙指明成仙之径，如三箓七品中的“自然斋”：为众生请谢罪、学仙修

①参见卿希泰《中国道教思想史纲》（一），第562页，四川人民出版社1985年9月版。

行之法。十二斋中的“上清斋”：求仙念真，炼形隐景；“八节斋”：学士谢过求仙；“涂炭斋”：拔罪谢殃，请福度命；等等，很显然道士、求仙者把斋醮活动看成是成仙的一种途径。

道教的戒律非常多，其基本内容是道士及求仙者在道德修养过程中所必须遵守的纪律。目的是加强自我修养和避免得罪神灵。他们认为只要努力修炼、严奉戒律，下者可延年益寿，上者可飞升成仙。如《道德经想尔戒》中说：

行无为，行柔弱，行守雌勿先动，此上最三行。行无名，行清静，行诸善，此中最三行。行无欲，行知止足，行推让，此下最三行。此九行二篇八十一章，集合为道舍，尊卑同科，备上行者神仙，六行者倍寿，三行者增年不横夭。

因此，每个修仙者都必须奉戒：“道以斋戒为立德之本，寻真之门户。学道术神仙之人，祈福希庆祚之家，无不由之。”（陆修静语）不奉戒，则仙难成。

道家认为人身体中有三尸神：上尸神名彭倨（又名青姑），在人脑中，“好宝物，令人陷昏危”；中尸神名彭质（又名白姑），在人腹中，“好五味，增喜怒，轻良善，惑人意识”；下尸名彭娇（又名血姑），在人足中，“好色欲而迷人”。它们迷惑人的意志，让人贪图享受，目的是使人速死。人死后，它们就可以从身体中解放出来，成为自由的鬼魂随处游玩，享受祭品；它们还于庚申日

上天说人的坏话。因此道教把三尸神视为阻止人成仙的重要障碍，想法设法消灭它们，为此形成了众多的方法，如有意识地控制欲望，“欲”灭则三尸灭”，还有服符诵咒、服药、服气等。最流行的是守庚申，庚申日夜不睡，使三尸神无法上天言人恶，如《神仙守庚申法》中说：

常以庚申日彻夕不眠，下尸交对，斩死不还。复庚申日彻夕不眠，中尸交对，斩死不还。复庚申日彻夕不眠，上尸交对，斩死不还。三尸皆尽，司命削去死籍，著长生录，上与天人游。

守庚申成了后世修仙过程中一种重要的活动和方法。

道教认为人身中有三魂七魄，三魂为胎光、爽灵、幽精，七魄为尸狗、伏矢、雀阴、吞贼、非毒、除秽、臭肺。它们或者在人身内作祟，或者离开人体飘游，或者上天言人罪过，对修仙者皆不利，因此要用叩齿、呼名、诵咒、祭祀等办法拘三魂制七魄，让它们在人体内安分守已。只有这样，修仙才能顺利进行。①

（三）神仙法术

神仙不仅长生不死，而且拥有变化多端、奇妙无比的法术，于己可为自由逍遥的生活提供方便，于人可助人消灾去凶、惩恶除妖。王充在《论衡·

①参照朱越利《道教答问》，第271～288页，华文出版社1989年10月版。

道虚》中说："方术，仙者之业。"仙术种类繁多，如《汉书·郊祀志》引谷永的话说："及言世有仙人，服食不终之药，遙兴轻举，登遐倒景，览观悬圃，浮游蓬莱，耕耘五德，朝种暮获，与生石无极，黄冶变化，化色五仓之术者，……"其中所言浮游飞行、炼丹铸金、朝种暮获、化色五仓等都是当时流行的仙术。神仙法术之妙，葛洪《神仙传·彭祖》说得更清楚："仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气，或茹芝草，或出入人间而人不识，或隐其身而莫之见，……。"《抱朴子·遐览篇》中说："其变化之术，大者唯有墨子《五行记》……其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方。含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执仗即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。其次《玉女隐微》一卷，亦化形为飞禽走兽，及金木玉石，兴云致雨，方百里，雪亦如之。渡大水不用舟梁。分形为千人，因高飞，出入无间。能吐气七色，坐见八极及地下之物，放光万丈，冥室自明。……"神仙法术千变万化，至魏晋时期，"幻化之事，九百有余"。① 如果对它们进行分类归纳，主要的有以下几种：

（1）飞行术。神仙可以"乘云陵霄"，"上

①葛洪《抱朴子内篇·对俗》。

游霄霓之野，下出无垠之门。"① 如赤松子能"随风雨上下"，骑龙鸣乘龙上天，王乔能变化凫鸟飞至皇宫，萧史弄玉骑龙凤飞行。八仙赴王母蟠桃会在天空中就象如履平地，《封神演义》中神仙们在天中大战就象今天的空中飞机之战……神仙们的飞行有的腾云驾雾，有的是展开双翅，有的是骑龙御凤，有的化为鸟类，但无论那种形式，皆能浮游云际，来往无拘。不仅在天上，即使在地面上，神仙也可以不象俗人那样步行或驾车，他们有速度惊人的隐遁术，如明·谢肇淛《五杂组·人部三》中说："汉时解奴辜、张貂皆能隐沦，出入不由门户，此后世隐形之祖也。介象、左慈、于吉、孟钦、罗公远、张果之流，及《晋书》女巫章丹、陈琳等，术皆本此，谓为神仙，……"隐遁术包括金遁、木遁，水遁、火遁、土遁五种。如《封神演义》中大多数神仙都会遁术，姜子牙上昆仑便是行土遁，"着地即走"的土行孙更是以地行术而闻名，西海九龙岛的王魔等四人则水遁来助闻太师。

（2）变形术。神仙能忽老忽少、忽丑忽美、忽生忽死，随环境所需任意变化，正如《太平经》中所说："仙人者象四时，四时者，变化万端，无常形容，或盛或衰。"② 变形术是神仙应付外部环境的一种秘密武器。如汉代的修羊公，汉景帝向他

①《淮南子·原道训》。

②王明《太平经合校》第221页，中华书局1979年12月版。

请教成仙之术，修羊公不愿教他，随即“化为白羊”，汉景帝只好“望羊兴叹”。又如曹魏时的左慈，曹操欲杀他，但左慈一会儿隐形不见，一会儿变为老羊，令曹操束手无策。神仙不仅自身可变形，还可使它物变形，如张果老的毛驴，不骑时折迭为纸，骑时吹口气即为活驴；左慈可令“市人皆变形与慈同”“群羊数百皆变为羝”；黄初平能使羊变为石头，又可叱石为羊；刘政能行分身术，一人变百人，百人变千人，千人变万人，又能使三军将兵变为一片树林或一群飞禽。

（3）役使鬼神术。神仙能“令雨师洒道，使风伯埽尘，电以为鞭策，雷以为车”“臣雷公，役夸父”。神话中的显赫大神都成了神仙的臣仆。鬼魅更是神仙奴役的对象，召之即来。如汉章帝时寿光侯“能劾百鬼众魅，令自缚见形。”费长房受神仙壶公“主地上鬼神”之仙符便具有召鬼驱魅的本领。《后汉书·方术·列传(下)》有一则很妙的故事：东汉末颍川太守史祈不信刘根的仙术，一天把他抓到府中，让他当场召鬼，否则即杀他。结果，刘根把史祈亡父祖近亲数十人之鬼召来，使太守狼狈不堪。又如《洞仙传》中记载的徐弯“能收東邪魅，常为人作法除妖。”

（4）医术。神仙是通过炼丹吃药等修炼而成的，因此他们手中的仙丹、仙草便成了人间最灵验

①《淮南子·原道训》。

②《淮南子·俶真训》。

的药物，一粒丹药就能起死回生、包治百病，不少神仙如壶公、吕洞宾都是身挎葫芦周游各处为民治病的神医，以符咒治病的张天师在民间也有相当影响。

（5）禁咒术。神仙能够凭自己的意愿控制万物的行为，如《抱朴子内篇·至理》中说：“吴越有禁咒之法，甚有明验，能以炁禳灾祛鬼，蛇虫虎豹不伤，刀刃箭簇不入。又能禁水使逆流，禁疮使血止，禁钉使自出。”又如神仙徐登，本是女性，后变为男人，善禁咒术，“能禁人，令坐而不起，禁水不流，虎狼伏地，……道成登仙”。①刘凭的禁咒术更是神通广大。《神仙传》中记载：有一次他护送一批商人，中途遇数百名贼人。他先是好言相劝，贼人不听，开弓放箭，他用术使箭反射贼人自身；一会儿又招来天兵刺死贼头，贼兵顿时反剪双手扑地，不能动荡，乞求饶命。刘凭这才放走他们。他又能使大树盛夏时枯死，泉水自枯。符是神仙们经常用的一种秘密武器，实际上大多起到禁咒的作用。

（6）感召术。《列仙传》中说：“神仙所至，自有六甲行厨，随所需即有。”这就是神仙故事中经常出现的“坐致行厨”。如刘政“坐致行厨，饭膳俱数百人”。②左慈用一斗酒、一束脯招

①李叔还《道教大辞典》，第308页，浙江古籍出版社1987年10月影印本。

②葛洪《神仙传》。

待万余兵士，酒如故、脯也不尽。神仙还能“招风唤雨”“召雷灭妖”“召兵惩贼”“嘘水兴云”“奋手起雾”“聚土成山”“召江海鱼鳖蛟龙”“噀酒救火”等，皆属感召仙术。

（7）耐寒热术。神仙可以“入水不濡，入火不热”①。甚至“大泽焚而不能热，河汉冱而不能寒”。②如幼伯子“冬著单衣，暑著襦袴”。③王仲都隆冬寒天袒衣绕昆明池环冰而驰不觉寒冷，大暑天围炉火而坐不出汗。④

神仙法术反映出人们征服自然、满足自由生活需要的一切愿望，它们超越人的生理机能，过分夸大人的能力，是人们主观欲望的强烈表现。

（四）神仙种类

神仙有等级之别。这一方面是因修炼手段的高低难易而形成不同的特性，另一方面也是阶级社会中等级观念在神仙思想中的折射反映。神仙等级名目很多，早期一般分为天仙、地仙、尸解仙，如：

> 上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。（《抱朴子内篇·论仙》引《仙经》）

后又增加了鬼仙和水仙，如：

> 在人谓之人仙，在天曰天仙，在地曰地仙，在水曰水仙，能通变之曰神仙也。（《天隐子》）

> 仙有五等：天仙，神仙，地仙，人仙，鬼仙。（《仙术秘库》）

到了道教系统中，神仙的类型更是五花八门，《墉城集仙录》中把仙分为九品：

> 世之升天之仙，凡有九品：第一上仙，第二次仙，第三太上真人，第四飞天真人，第五号灵仙，第六号真人，第七号灵人，第八号飞仙，第九号仙人。

《道教三洞宗元》也分为九品，但名目不同：

> 其九仙者：第一上仙，二高仙，三大仙，四玄仙，五天仙，六真仙，七神仙，八灵仙，九至仙。

《三坛圆满天仙大戒略说》中的九品是：混元元始金仙、洞元太初金仙、灵元造化真仙、天仙、地仙、水仙、神仙、人仙、鬼仙。

在后世及民间影响较大的是天仙、地仙、尸解仙、水仙和鬼仙。

天仙指那些举形升虚、居住天宫中，变化通神力的神仙，一般认为需服九转还丹、太乙金液才成，是神仙中的上等仙，如玉皇大帝、王母娘娘、太上老君等。

地仙也是肉体直接成仙，但不能升天，只能居住地上洞天福地之中。如《仙术秘库》中说：“地仙者有神仙之才，无神仙之分。得长生不死，而作

---

①《庄子·大宗师》。

②《庄子·齐物论》。

③刘向《列仙传》。

④桓谭《新论》，第54页，上海人民出版社1977年6月版。

陆地游闲之神仙，为仙乘之中乘者也。”

尸解仙不能直接肉体成仙，而必须通过“死”这一中介环节。当然这里的“死”是假死。如《后汉书·王和平传》李贤等注说：“尸解者，言将登仙，假托为尸以解化也。尸解也称作解化也。”《太平广记》中说：“所谓尸解者，假形而示死，非真死也。”①尸解的原因有：成仙者先天仙骨不足，仙品不高；成仙者后天修炼手段不高明；有些仙品高的仙人，或为了告诫子孙不要贪图世俗利禄，或为了给子孙一个节哀的机会，或不愿升天，也往往采用尸解法。尸解成仙时，有的留下的并不是真的肉体，而是符、杖、剑等变化成的假尸体；如《太极真人遗带散》中说：“凡尸解者，皆寄一物而后去，或刀或剑，或竹或杖，及水火兵刃之解。”有所谓造剑尸解法（即以剑化为尸体）、神杖法（即竹杖化为尸体）等。这类尸解仙的尸体，等后人开墓发棺，皆还原为剑、杖等。也有的留下真的尸体，灵魂仙去，周游仙界，拜叩仙宫，然后返回，死者死而复活，白日升天。甚至万一尸体腐烂，经过太阴炼形，仍可复生。尸解的形式多样，有兵解（死于刀剑等）、水解（死于水）、火解（死于火）；白日死为上尸解，夜半死为下尸解，晓暮死为地下主者，等等。②尸解仙数目较多，相

①《太平广记》卷44“魏夫人”

②参见朱越利《道教答问》第197～198页，华文出版社1989年10月版。

传汉代成仙者46人，其中有20人是尸解。①

水仙是指水中的神仙。如河伯冯夷“服八石而得水仙”。②《墉城集仙录》卷七称洛川宓妃、江神奇相氏皆为水仙。王嘉《拾遗记》、袁康《越绝书》记载屈原、伍子胥也成了水仙。

鬼仙是神仙的一种变体。认为那些生前符合儒家道德伦理标准，但未修炼成仙的人，死后也可成仙，只是肉体先要死掉、灵魂也要变成鬼。如《墉城集仙录叙》中说：

又有积功未备，累德未彰，或至孝、至忠、至贞、至烈；或心不忘道，功未及人，寒栖独炼于己身，善行不加于幽显者，太上以其有志太极，以其推诚限尽而络鬼神受福者，得为善爽之鬼，地司不制，鬼录不书，逍遥福乡，逸乐遂志，年充数足，得为鬼仙。然后升阴景之中，居王者之秩，积功累德，亦入仙阶矣。

《仙术秘库》中说得更清楚：

鬼仙者不离于鬼，五仙中之下下乘也。修道之士，阴中超脱，一灵不散，凝聚成精，神象不明。姓氏不录于鬼关，名字不登于王山。出其阴神，非纯阳之仙，故曰鬼仙。

鬼仙是道教徒对神仙说的一种“发展”，对于神仙

①《太平广记》卷八“阴长生”。

②《清冷传》。

信仰的普及起到了一定作用，在民间有一定的影响。如江苏宜兴解放前有放河灯之俗：（7月）月杪晚间，一般无常识人民，用各种颜色纸，剪成荷花瓣形状，粘在碗口上，中用油点火，名曰地藏烛。又用整纸糊荷花形状，泊在河上，云野鬼得此，可以成仙，名曰放河灯。①

除以上五类外，在民间影响较大的还有动、植物仙。如天鹅仙女、鹿仙、蛤蟆仙、驴仙、鸟仙、狐仙、树仙、蛇仙、牡丹仙子、百花仙子等。这类神仙产生较晚，大多是魏晋南北朝以后才出现，是从精怪演变而来的。道教受佛教佛性说的影响，认为"一切含识乃至畜生果木石者，皆有道性也"。②道性即仙性，因此把仙的范围大大扩展，宇宙间万物只要经过修炼皆可成仙。《西游记》和《封神演义》中有大量的记载。

2.2 诱人的仙界

"仙界日长青鸟度，御衣香散紫霞飘。"成了神仙，只要你愿意，就可以居住仙界。仙界中是怎么生活的呢？刘义庆《幽明录》中记载了这样一则故事：东汉永平五年，剡县人刘晨、阮肇到天台山采谷皮，迷路不得归。正当两人饥饿难忍之时，看

①胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷三。

②《道教义枢》。

到绝崖峭壁上有一株桃树，树上结满桃子，援藤而上，吃了桃子后，下山取水，看见芜菜叶和一只杯子在溪水中漂流，于是二人逆水而上二三里，看见溪水旁有二女子，姿色绝美。女子邀二人到家中。铜瓦屋里，南壁和东壁下各有一张大床，床头各站着十多名侍女。吃过美酒佳肴，各拥一女子伴宿。所居处，百花盛开，百鸟啼鸣，四季如春。半年后，刘、阮思家心切，坚持回家。二仙女并侍女三四十人奏乐相送。刘、阮回家一看，村邑已面目全非，村中无一相识，问讯得知已是七世孙。后来刘、阮二人复去，不知去向。这是一则非常典型的误入仙界仙话，几乎展示了仙界的所有特点：美好的自然环境、悠闲丰裕的生活、与俗世不同的时间观念以及它的空间方位等。

（一）仙界溯源

仙界观念萌芽于春秋战国时期，正式出现于战国末期，至汉代基本形成并定型。

《山海经·大荒西经》中记载："有西王母之山……凤凰之卵是食，甘露是饮，凡其所欲，其味尽存。"《海外西经》中也记载："诸夭之野，沃民是处，鸾鸟是歌，凤凰自舞。凤凰卵，民食之；甘露，民饮之。所欲自从也，百兽相与群。"这些"乐土"，已类似仙界。这种观念到《列子·周穆王篇》中有了进一步发展：西极化人不满意周穆王的宫殿、音乐、美女和佳肴，于是携王同游，"王执化人之袪，腾而上者，中天乃止，暨及化人之

宫。化人之宫构以金银，络以珠玉，出云雨之上，而不知下之所据，望之若屯云焉，耳目所观听，鼻口所纳尝，皆非人间之有。”从西极化人“入水火，贯金石，反山川，移城邑，乘虚不坠，触实不硋，千变万化”的特点看，已具神仙特征，化人之宫也已近仙界。至战国末期燕齐滨海地区出现了海上三仙山的传说，如逢莱仙山“物禽兽尽白，黄金银为宫阙。”仙界观念才正式出现。

汉代以前对仙界或类似仙界的描述大致如此，重点在于对自然环境和建筑的描写，神仙在其中的活动涉及较少。而汉代则把环境与神仙活动有机地结合在一起，描绘也更具体、更人情比。如《列仙传·邗子传》中记载：

> 邗子者，自言蜀人也。好放犬子，时有犬走入山穴，邗子随入。十余宿行，度数百里，上出山头，上有台殿官府，青松树森然，仙吏侍卫甚严。见故妇主洗鱼，与邗子符一函并药，便使还与成都令桥君。桥君发函，有鱼子也。著池中养之，一年皆为龙形……。

短短数语就把邗子误入仙界、仙界的环境与建筑、神仙的活动、邗子与神仙的交往等描绘得一清二楚，展现了一幅令人神往的仙界生活图。汉代仙界集中表现在《十洲记》中。宋人王洙云：“道书中有《十洲记》，皆言神仙境土。”① 该书搜集了汉

---

①《分门集注杜工部诗》卷八《玉台观》注引。

代及汉以前有关仙界的种种传说，构成了“十洲三岛”仙界系统。至此，仙界观念基本形成并定型。汉代以后，经过道士的搜集、整理、丰富和发展，仙界系统越来越庞杂，其中影响较大的是“洞天福地”说。

（二）仙界的分布与类型

仙界不象一般宗教中的天堂仅有天上一处，而是分布于宇宙间的各个角度，或天上，或地上，或水中，甚至在一个小小的葫芦中也有一个无所不有的神仙天地。其主要分布情况如下：

A．天上仙界：天宫

天宫是仙界的首府，是仙官和天仙居住的地方。它出现较晚，大约形成于汉魏时期。汉代著作中已多处提到，如《汉武帝内传》中记载西王母欲降临汉宫，汉武帝“至七月七日乃修除宫掖，设坐大殿，列玉门之枣，酌蒲萄之醴，宫监香果，为天宫之馔”。

道教形成后，提出“三清天”的说法，一曰清微天玉清境，由元始天尊（亦称天宝君）统治；二曰禹余天上清境，灵宝天尊（亦称太上道君）统治；三曰大赤天太清境，道德天尊（也称太上老君）统治。至魏晋时期形成三十二天及三十五天说：三十二天说认为东南西北各有八天，并分为欲界六天、色界十二天、无色界十天和四梵天；三十二天上增加黄天、青色、苍天而成三十五天。接着道教对此加以整理和扩充而固定为三十六天。

圣境四天		大罗天(36)
	三清天	玉清境清微天（35）
		上清境禹余天（34）
		太清境大赤天（33）
四梵天		贾奕天(32)
		梵度天(31)
		玉隆天(30)
		常融天(29)
三界二十八天	无色界四天	秀乐禁上天（28）
		翰宠妙成天（27）
		渊通圆洞天（26）
		皓庭霄度天（25）
	色界十八天	无极昙誓天（24）
		上揲阮乐天（23）
		无思江由天（22）
		太黄翁重天（21）
		始黄孝芒天（20）
		显定极风天（19）
		太安皇崖天（18）
		元载孔升天（17）
		太焕极瑶天（16）
		玄明恭庆天（15）
		观明端静天（14）
		虚明堂曜天（13）
		竺落皇笳天（12）
		曜明宗飘天（11）
		玄明恭华天（10）
		赤明和阳天（9）
		太极濛翳天（8）
		虚无越衡天（7）
	欲界六天	七曜摩夷天（6）
		元明文举天（5）
		玄胎平育天（4）
		清明何童天（3）
		太明玉完天（2）
		太皇黄曾天（1）

三十六天（见左图）是一个立体的结构，它依据修仙的程度及神仙品位的高低由低往高依次排列。其中，居住三界二十八天的人，尚属神仙的初级阶段：欲界中人，有凡人的形体和七情六欲，男女交合而生子；色界中人，有凡人的形体，无凡人的欲望，男女不交接，化生；无色界中人，既无凡人的形体又无凡人的欲望，但仍有形状，只有真人才能看得见。他们虽然过着逍遥快活的生活，能自由飞行，随意享用各种无穷无尽的食物，也非常长寿：最低的太皇黄增天中人能活9万岁，每升一天增加9万岁，至秀乐禁上天能活25

万岁，但他们未能超越生死界限，不能长生不死。居住四梵天的人，才能长生不死，才是真正的神仙。圣境四天则居住元始天尊、太上老君等仙官。

“三十六天”是道教所构筑的天宫体系，但因其太复杂，在民间影响不大。民间百姓只是相信天上有仙宫，仙宫中居住着玉皇大帝和王母娘娘等仙官和天仙。唐代以后的文学作品中也大体如此描写。如《封神演义》第十三回哪吒离开乾元山，来到天宫，“初登上界，乍见天堂，金光万道吐红霓，瑞气千条喷紫雾。只见那南天门：碧沉沉琉璃造就，明晃晃宝鼎妆成。两旁有四根大柱，柱上盘绕的是兴云步雾赤须龙；正中有二座玉桥，桥上站立的是彩羽凌空丹顶凤。明霞灿烂映天光，碧雾朦胧遮斗日。天上有三十三座仙宫：遣云宫、昆沙宫、紫霄宫、太阳宫、太阴宫、化乐宫，一宫宫脊吞金獬豸；又有七十二重宝殿：乃朝会殿、凌虚殿、宝光殿、聚仙殿、传奏殿，一殿殿柱列玉麒麟。寿星台、禄星台、福星台，台下有千千年不卸奇花；炼丹炉、八卦炉、水火炉，炉中有万万载常青的绣草。朝圣殿中绛纱衣，金霞灿烂；彤廷阶下芙蓉冠，金碧辉煌。灵霄宝殿，金钉攒玉户；积圣楼前，彩凤舞朱门。伏道回廊，处处玲珑剔透；三檐四簇，层层龙凤翱翔。上面有紫巍巍、明晃晃、圆丢丢、光灼灼、滴溜溜、明朗朗的玉佩声。正是：“天宫异物般般有，世上如他件件稀。金阙银鸾并紫府，奇花异草暨瑶天。朝天玉兔坛边过，参圣金乌

着底飞。若人有福来天境，不坠人间免污泥。”《西游记》第四回写孙悟空随太白金星上天，其中描写天宫的情况基本与此相同。由于这两部小说在我国影响极大，使天宫的观念深入人心。

B。地上仙界：海中仙岛与洞天福地

秦汉时期，地上神仙居住的仙界大多是海中仙山，主要的有昆仑山、蓬莱山、方丈山、瀛洲、岱舆山、员峤山、扶桑、沧海岛及祖洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲等，先有三仙山、五仙山说，至汉末形成“十洲三岛”系统。司马迁《史记·封禅书》、东方朔《神异经》《十洲记》、王嘉《拾遗记》等均有记载，情况大致如下：

昆仑山，原是月神及凶杀神西王母的居处，随着西王母在战国时期的仙人化，昆仑山也成了仙山，并认为它在西海之戌地、北海之亥地，离岸三万里，弱水环绕。其上有铜柱直通天上，有黄金筑成的天墉城，金台五所，玉楼十二所，宫室华丽，由神仙西王母统治（一说仙人九府治，九府玉童玉女与天地同休息，男女不匹配，仙道自成）。其上“有瓜如桂，有柰冬生碧色，以玉井水洗食之，骨轻柔能腾虚”；有食后使人长生的甘露；有芝田蕙圃数万顷，群仙种植灵芝仙草；有祛尘之风、五色玉树、能言能飞的神龟、碧玉之堂、琼华之室、紫翠丹房、锦云烛日、朱霞九光……无所不备，无奇不有，故“群仙常驾龙乘鹤，游戏其

间。”①

蓬莱、方丈、瀛洲三仙山是出现较早的仙境，《山海经》中已提及。战国末期的齐威王、齐宣王、燕昭王以及后来的秦始皇、汉武帝等都曾派人入海寻找三仙山，希望得到仙山上的不死药。如《史记·秦始皇本纪》记载：“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。”相传仙山上黄金银为宫阙，禽兽及万物皆白色。蓬莱山在东海的东北角，方圆五千里（一说七万里），周围的海水黑色，波浪涛天，上有九天真玉宫，是太上真人的治所。岛上有一种如金玉的细石，自然光净，神仙以它为食。是飞仙的居所。方丈在东海的正中，上有群龙聚集。建有金玉琉璃的宫室，是三天司命的治所。神仙不愿升天的，来此岛受太玄生箓。岛上有神仙数十万，种植芝草。还有一处玉石泉，上有九原丈人宫，统管天下水神及龙蛇龟鱼等水族。瀛洲在东海中，离西岸七十万里，地方四千里，居住众多神仙，风俗似吴人。岛上生长着神芝仙草，还有高达千丈的玉石，从玉石上流出的泉水象酒一样甘美，称为玉酒或玉膏，饮数升便醉，能使人长寿；有一种称影木的树，万年结一实，实如瓜，青皮黑瓤，食后能使骨变轻；有一种叫藏珠的鸟，每次鸣叫便吐杂珠数斗，神仙把珠装饰在衣裳上。

①王嘉《拾遗记》卷十“昆仑山”。

在三仙山的基础上，后来又形成五仙山的说法，如《列子·汤问》中记载：“渤海之东，不知几亿万里，有大壑焉，实惟无底之谷。其下无底，名曰归墟。……其中有五山焉：一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。其山高下周旋三万里，其顶平处九千里，山之中间相去七万里，以为邻居焉。其上台观皆金玉，其上禽兽皆纯缟。珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人皆仙圣之种，一日一夕飞相往来者不可数焉。”方壶即方丈。岱舆山又名浮析，东有员渊千里，常沸腾，投入金石即烂如土；有一种称莽煌的草，刈以为席，天越冷席越暖和。南有平沙千里，其沙色若金，称金尘，神仙以它涂仙宫，明亮崔粲。西有鳥玉山，有一种五色石，光泽鲜艳，质量轻，有象人工做的鞋子，神仙们把它当鞋穿。北面有玉梁千丈，有一种紫苔，味甘柔滑，食后千岁不饥；有一种遥香草，其花红色，其子如薏中实，味甘美，食后数月不饥，且体如草之香，久食延年益寿，神仙们常常采以为食。

员峤山，又名环丘。上有一方圆千里的湖泊。岛上有一种高丈余的大鹊，为神仙衔不周之粟，穗高三丈，粟粒如玉，食后数月不饥，有一种猗桑树，桑椹可煎成蜜。有一种冰蚕，蚕丝五色，织为衣饰，入水不濡，入火不焚。在其南面还有一个小仙人国，他们身高仅三尺，寿万岁，且能死而复生，他们以茅为衣，凭风而飞，食九天正气，常步行于水上，游玩于名山大川。

沧海岛，在北海中，地方三千里，离岸二十一万里。四周海水环围，几千里皆苍色。其上有紫石宫室，九老仙都所治，有数万神仙居住。岛上俱是大山积石，石中长满八石、石脑、桂英、流丹、黄子、石胆等百余种仙药，服后能使人长生不老，神仙们以此为食。

扶桑，在碧海之中，上有太帝宫，是太真东王公的治所。岛上有一种同根偶生、两两相倚的桑树，九千年一生实，桑椹红色，神仙食椹，身体变金光色，能飞翔空立。

“十洲”是指祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲。

祖洲，在东海中，地方五百里，离西岸七万里 其上有不死草，以草覆面即能起死回生，食之长生不死。不死草生于琼田中。相传秦始皇时，曾有鸟衔此草覆人面而救人，鬼谷先生说是祖洲不死草，于是秦始皇派徐福入海寻不死草。

玄洲，在北海中，地方七千二百里，离南岸三十六万里，上有太玄都，仙伯真公治所。有很多神仙宫室，遍生金芝玉草。

炎洲，在南海中，地方二千里，离北岸九万里。上多仙家。有风生兽，似豹，青色，大如貍，火烧不死，刀剑不入，以铁锤锤头而死，但张口向风即活。以石菖蒲塞鼻才死，取其脑和菊花服之，服十斤后得寿五百岁。又有火光兽，遍体发光，取

其皮为火浣布，此布制衣，垢污后火烧即净。洲上神仙以风生兽脑和菊花为食，以火浣布为衣。

长洲，在南海中，地方五千里，离岸二十五万里。洲上大树丛生，有紫府宫，天真仙女游于此地。仙草灵药、甘液玉英，无所不有。

元洲，在北海中，地方三千里，离岸十万里。其上生活着众多神仙。洲上遍地长满不死药——五芝，玄涧之水亦如蜜浆，饮之长生，神仙饮涧水、服五芝。

流洲，在西海中，地方三千里，离东岸十九万里。居住着很多仙家。其上多山川积石，冶石成铁制剑，割玉物如削泥。

生洲，在东海中，地方二千五百里，离西岸二十三万里，距蓬莱山十七万里。其上居住神仙达数万。天气温和，万物生长茂盛，多灵芝仙草，洲中之水皆味如饴酪。

凤麟洲，在西海中央，地方一千五百里。四周弱水环绕，鸿毛不浮，常人不可入。其上生活着众多神仙，神药仙草数百种，还有数万的凤、麟，成群结队。神仙用凤喙和麟角熬煎而成的续弦胶，是稀世珍宝。相传汉武帝曾得此胶。

聚窟洲，在西海中，地方三千里，离东岸二十四万里。洲上真仙灵官无数，仙宫鳞次栉比。有似人鸟之象的神鸟山。山上多大树，有一种香闻数百里的“反魂树”，取其根心煮炼可成“却死香”，死者闻香气即复生。还有一种“食气饮露，能言人

语，其寿无穷”的猛兽，能“立兴风云，吐嗽雨露，百邪进走，蛟龙腾惊”，受神仙驱使。

以上所述主要是海外仙山。此外，在秦汉（尤其是汉末及魏晋时期）“洞穴仙境”说也已相当普遍，如前面所述《列仙传》中的邗子误入仙境，阮肇、刘晨仙话。又如王嘉《拾遗记》卷十记载：洞庭山下灵洞，其中有舍堂数百间，玉女居住。曾经有一位采药人误入其中，受到“霓裳冰颜，艳质与世人殊别”的仙女的热情款待，饮琼浆金液，听箫管丝桐之乐，临别仙女还赠以丹醴之诀。

道教建立以后，道教徒为了吸引众多的信仰者，对神仙家的仙境说不断加以补充和整理，从而形成了洞天福地体系——十大洞天、三十六小洞天和七十二福地。

“十大洞天”是：

（1）王屋山洞称小有清虚之天，即今山西垣曲、河南济原两县间的王屋山，属西城王君治之。

（2）委羽山洞称大有空明之天，即今浙江黄岩县委羽山，属青童君治之。

（3）西城山洞称太玄总真之天，在所不详，疑即今青海西倾山，属上宰王君治之。

（4）西玄山洞称三元极真洞天，即今西岳华山。

（5）青城山洞称宝仙九室之洞天，即今四川灌县青城山，属青城丈人治之。

（6）赤城山洞称上清玉平之洞天，即今浙江

天台县赤城山。

(7)罗浮山洞称朱明辉真之洞天，即今广东增城、博罗两县间的罗浮山，属青精文人治之。

(8)句曲山洞称金坛华阳之洞天，即今跨江苏句容、金坛、溧水、溧阳等县境的茅山，属紫阳真人治之。

(9)林屋山洞称尤神幽虚之洞天，即今江苏吴县西洞庭山，属北岳真人治之。

(10)括苍山洞称成德隐玄之洞天，即今浙江仙居、临海两县间的括苍山，属北海公涓子治之。

"三十六小洞天"是：

(1)霍洞山洞名霍林洞天，属仙人王纬玄治之。

(2)东岳太山洞名蓬玄洞天，属山图公子治之。

(3)南岳衡山洞名曰朱陵洞天，仙人石长生治之。

(4)西岳华山洞名曰惣仙洞天，真人惠车子主之。

(5)北岳常山洞名曰惣玄洞天，真人郑子真治之。

(6)中岳嵩山洞名曰司马洞天，仙人郑云山治之。

(7)峨眉山洞名曰虚陵洞天，真人唐览治之。

(8)庐山洞名曰洞灵真天，真人周正时治之。

(9)四明山洞名曰丹山赤水天，真人刁道林治之。

(10)会稽山洞名曰极玄大元天，仙人郭华治之。

(11)太白山洞名曰玄德洞天，仙人张季连治之。

(12)西山洞名曰天柱宝极玄天，真人唐公成治之。

(13)小沩山洞名曰好生玄上天，仙人花丘林治之。

(14)灊山洞名曰天柱司玄天，仙人稷丘子治之。

(15)鬼谷山洞名曰贵玄司真天，真人崔文子治之。

(16)武夷山洞名曰真升化玄天，真人刘少公治之。

(17)玉笥山洞名曰太玄法乐天，真人刘伯鸾主之。

(18)华盖山洞名曰容成大玉天，仙人羊公修治之。

(19)盖竹山洞名曰长耀宝光天，仙人商丘子治之。

(20)都峤山洞名曰宝玄洞天，仙人刘根治之。

(21)白石山洞名曰秀乐长真天，白真人治

之。

(22) 峋嵋山洞名曰玉阙宝圭天，属仙人钱真人治之。

(23) 九嶷山洞名曰朝真太虚天，仙人严真青治之。

(24) 洞阳山洞名曰洞阳隐观天，刘真人治之。

(25) 幕阜山洞名曰玄真太元天，属陈真人治之。

(26) 大酉山洞名曰大酉华妙天，伊真人治之。

(27) 金庭山洞名曰金庭崇妙天，属赵仙伯治之。

(28) 麻姑山洞（江西南城县麻姑山），相传麻姑成仙处。名曰丹霞天，属王真人治之。

(29) 仙都山洞名曰仙都祈仙天，属赵真人治之。

(30) 青田山洞名曰青田大鹤天，属付真人治之。

(31) 钟山洞名曰朱日太生天，龙真人治之。

(32) 良常山洞名良常放命洞天，属李真人治之。

(33) 紫盖山洞名紫玄洞照天，属公羽真人治之。

(34) 天目山洞名曰天盖涤玄天，属姜真人治之。

(35) 桃源山洞名曰白马玄光天，属谢真人治之。

(36) 金华山洞名曰金华洞元天，属戴真人治之。

"七十二福地"是：

（1）地肺山　在江宁府句容县界，昔陶隐居幽栖之处，真人谢允治之。

（2）盖竹山　在衢州仙都县，真人施存治之。

（3）仙磕山　在温州梁城县十五里，近白溪草市，真人张重华治之。

（4）东仙源　在台州黄岩县，属地仙刘奉林治之。

（5）西仙源　在台州黄岩县峤岭一百二十里，属地仙张兆期治之。

（6）南田山　在东海东，舟船往来可到，属刘真人治之。

（7）玉溜山　在东海，近蓬莱岛，上多真仙居之，属地仙许迈治之。

（8）清屿山　在东海之西，与扶桑相接，真人刘子光治之。

（9）郁木洞　在玉笥山南，是萧子云侍郎隐处，至今阴雨犹闻丝竹之音，往往樵人遇之，属地仙赤鲁班治之。

（10）丹霞洞　在麻姑山，是蔡经真人得道之处，至今雨夜多闻钟磬之声，属蔡真人治之。

（11）君山　在洞庭青草湖中，属地仙侯生所

治之。

(12) 大若岩　在温州永嘉县东一百二十里，属地仙李方回治之。

(13) 焦源　在建州建阳县北，是尹真人隐处。

(14) 灵墟　在台州唐兴县北，是白云先生隐处。

(15) 沃州　在越州剡县南，属真人方明所治之。

(16) 天姥岑　在剡县南，属真人魏显仁治之。

(17) 若耶溪　在越州会稽县南，属真人山世远所治之。

(18) 金庭山　在庐州巢县，别名紫微山，属马仙人治之。

(19) 清远山　在广州清远县，属阴真人治之。

(20) 安山　在交州北，安期先生隐处，属先生治之。

(21) 马岭山　在郴州郭内水东，苏耽隐处，属真人力牧治之。

(22) 鹅羊山　在潭州长沙县，娄驾先生所隐处。

(23) 洞真墟　在潭州长沙县，西岳真人韩终所治之处。

(24) 青玉坛　在南岳祝融峰西，青鸟公治之。

(25) 光天坛　在衡岳西源头，凤真人所治之处。

(26) 洞灵源　在南岳招仙观西，邓先生所隐地也。

(27) 洞宫山　在建州关隶镇五岭里，黄山公治之。

(28) 陶山　在温州安国县，陶先生曾隐居此处。

(29) 三皇井　在温州横阳县，真人鲍察所治处。

(30) 烂柯山　在衢州信安县，王质先生所隐处。

(31) 勒溪　在建州建阳县东，是孔子遗砚之所。

(32) 龙虎山　在信州贵溪县，仙人张巨君治之。

(33) 灵山　在信州上饶县，北墨真人治之。

(34) 泉源　在罗浮山中，仙人华子期治之。

(35) 金精山　在虔州虔化县，仇季子治之。

(36) 阁皂山　在吉州新淦县，郭真人所治处。

(37) 始丰山　在洪州丰城，尹真人所治之地。

(38) 逍遥山　在洪州南昌县，徐真人所治之地。

(39) 东白源　在洪州新吴县东，刘仙人所治之地。

(40) 钵池山　在楚州，王乔得道之处。

(41) 论山　在润州丹徒县，是终真人治之。

（42）毛公坛，在苏州长洲县，属庄仙人修道之所。

（43）鸡笼山　在和州历阳县，属郭真人治之。

（44）桐柏山　在唐州桐柏县，属李仙君所治之处。

（45）平都山　在忠州，是隐真君上升之处。

（46）绿萝山　在朗州武陵县接桃源界。

（47）虎溪山　在江州南彭泽县，是五柳先生隐处。

（48）彰龙山　在潭州澧陵县北，属臧先生治之。

（49）抱福山　在连州连山县，属范真人所治处。

（50）大面山　在益州成都县，属仙人柏成子治之。

（51）元晨山　在江州都昌县，孙真人，安期生治之。

（52）马蹄山　在饶州鄱阳县，真人子州所治之处。

（53）德山　在朗州武陵县，仙人张巨君治之。

（54）高溪蓝水山　在雍州蓝田县并太上所游处。

（55）蓝水　在西都蓝田县，属地仙张兆期所治之处。

（56）玉峰　在西都京兆县，属仙人栢户治之。

（57）天柱山　在杭州於潜县，属地仙王伯元治之。

（58）商谷山　在商州，是少皓仙人隐处。

（59）张公洞　在常州宜兴县，真人康桑治之。

（60）司马悔山　在台州天台山北，是李明仙人所治处。

（61）长在山　在齐州长山县，是毛真人治之。

（62）中条山　在河中府虞乡县管，是赵仙人治处。

（63）茭湖湖鱼澄洞　在西古姚州，始皇先生曾隐此处。

（64）绵竹山　在汉州绵竹山县，是琼华夫人治之。

（65）泸水　在西梁州，是仙人安公治之。

（66）甘山　在黔南，是宁真人治处。

（67）瑰山　在汉州，是赤须先生治之。

（68）金城山　在古限戍又云石戍，是石真人所治之处。

（69）云山　在邵州武刚县，属仙人卢生治之。

（70）北邙山　在东都洛阳县，属魏真人治之。

（71）卢山　在福州连江县，属谢真人治之。

（72）东海山　在海州东二十五里，属王真人治之。

洞天福地即是名山中的仙境，因神仙常居名山洞府之中，故称洞天，福地即是神仙乐土之意。洞天福地的形成，有些是神仙的修炼之处，有些是神仙的隐居之处。按照《云笈七签》的说法，“十天

洞天”和“三十六小洞天”都是天上派神仙管辖的，而“七十二福地”是派真人管辖的。从上面的描述看，分工并没有这么明确。因为在道教中，神仙与真人常常是混同的，真人即是神仙。

C. 水中仙界：水府与龙宫

随着古代神灵向神仙的演变和水仙的出现，原始神话中河伯、水神、海神等居住的水府也就成了水中神仙的居所。如冯夷是黄河之神，《山海经·海内北经》中记载：“从极之洲，深三百仞，惟冰夷恒都焉，冰夷人面乘两龙”。战国以后则认为他是弘农华阴人，住潼关提道里，后服八石而得道成了水仙，“乘云车，入云霓，游微雾，骛恍忽”，潜游大川，是得道的仙官。又如济河水府，《古今图书集成·神异典》卷27引《酉阳杂俎》记载了这样一则故事：东晋末十六国时期，徐敬伯受吴江使者之托，闭目入水中，“豁然宫殿宏丽，见一翁年可八九十，坐水精床，发函开书曰：‘裕兴超灭。’侍卫者皆圆眼，具甲胄。敬伯辞出，以一刀子赠敬伯言曰：‘好去，但持此刀，当无水厄矣。’……”此水府已同仙境无异。唐代以后，龙宫之说大兴。从各种记载来看，龙宫的形成吸收了大量仙界理论，实际上成了水中的仙境。龙宫中居住的主要是龙王家族及水族，另有少量水仙，如《录异记》卷五记载：“柳子华，唐朝为成都令，龙女来与为匹偶。子华罢秩，不知所之，俗云入龙宫得水仙矣。”相传唐代名医孙思邈曾医治好龙王之病，入龙宫，得仙

方。《西游记》第三回有孙悟空闹龙宫、索取定海神针及披挂之事。在民众观念中，龙王家族成员是与神仙相同的，受玉皇大帝的委托管理兴风布雨和江海湖泊。道教也把龙王列入神仙体系，如《历代神仙通鉴》卷一五记载有东海龙王敖广、南海龙王敖润、西海龙王敖钦、北海龙王敖顺。《西游记》中，四海龙王斗不过孙悟空，只好向玉皇大帝求救；蟠桃会上，龙王也是受邀对象之一。《封神演义》中还说东海龙王曾与李靖一起在昆仑山上学道。还有一则故事述因波罗门施幻术，海水即将干涸，东海龙王显人形向叶法善（原是太极紫微左仙乡，因过谪居人间）求援，自述“某乃东海之龙也。天帝敕我守八海之宝，一千年一更任，无过者则授仙品。某已守了九百七十年矣，眼看功败垂成，故来求救也”。① 可见经过修炼的龙王也属神仙中人，是水中仙官。龙宫中的情形也与仙界相同。如清代王士祯《古夫于亭杂录》卷一还记载了一则龙王造宫殿的故事：“宁海州有木工十数人，浮海至大洋，忽沉舟，其家皆已绝望矣。阅八年，乃俱归。言舟初入洋，倏有夜叉四辈，制其四角入水。至一处，宫阙巍焕，如王者之居。曰：‘此龙宫也。王欲造宫殿而匠役缺，故召尔辈至此，无恐也。’寻传王命令入，亦不见王，遂至工所。各使饮酒一瓯，即不饥渴。如是八年，不思饮食，而工作不缀。工既竣，夜叉复传命：‘尔辈久役于此，今可归矣！王有犒直，已在舟中，可自取之。’各

令饮蜜浆一碗。夜叉引入舟，复撮其四角，舟已出水上，其行甚驶，顷之抵岸。忽觉饥渴，乃觅酒肆饮食；而舟中先已有钱数百千，持以归。舟主，杨御史也。操舟者得珊瑚树一株于洋中，持以献，盖亦龙王所酬也。”其中有豪华的宫室，有美味肴佳，有漂亮的龙女。在星罗棋布的江河湖泊和茫茫大海中，到处有龙宫，构成了一个特殊的水中仙境体系。当然它们与天上和地上的仙境均有一定的区别：生活在其中的大多是水族的动物仙，如珍珠仙子、蚌仙等。

以上是仙界的几种基本类型。另外还有一些特殊的仙界，最突出的当属壶中仙界。如《后汉书·方术列传（下）》记述汝南人费长房，曾为市掾，偶见市中卖药老翁市罢后跳入壶中，得知是异人，长房前去拜请，后随壶公入壶中，只见“玉堂严丽，旨酒甘肴盛衍其中。”葛洪《神仙传·壶公》中也说费长房跳入壶中后，“唯见仙宫世界，楼台重门阁道，公左右侍者数十人。”《云笈七签》中记载鲁人施存，学大丹之道，常悬一壶，如五升器大，化为天地，中有日月，夜宿其内，自号壶天。小小的葫芦壶中，自成一独立天地。

（三）仙界生活

仙界是理想的乐园，凡间美好的东西那里皆有，凡间的艰辛、困苦以及丑恶现象却不复存在。

①闵智亭等编《道教仙话》第134页，华夏出版社1989年7月版。

首先，仙界中环境优美，四季如春，花香鸟语，桃红柳绿；没有灾祸瘟疫，没有狂风暴雨，没有危害生命的毒蛇猛兽。如《封神演义》第三十七回描写昆仑仙境，“烟霞散彩，日月摇光。……千株老柏，带雨满山青染染；万节修篁，含烟一轻色苍苍。门外奇花布绵，桥边瑶节生香。岭上蟠桃红绵烂，洞门茸草翠丝长。时闻仙鹤唳，每见瑞鸾翔。仙鹤唳声，声振九皋霄汉远，瑞鸾翔处，毛辉五色彩云光。白鹿玄猿时隐现，青狮白象任行藏……”。第四十九回描写海上仙岛也是这番景象：“烟霞袅袅瑞盈门，松柏森森青绕户，桥踏枯槎木，峰巅绕薜萝，鸟衔红蕊来云壑，鹿践芳丛上石苔。那门前时催花发，风送香浮，临堤绿柳转黄鹂，傍岸夭桃翻粉蝶……。”仙境中到处是灵芝仙草和琼浆玉液，供神仙饮食，如《列子·汤问》中记载海上五仙山中有食后长生不死的珠玕树，《十洲记》中记载瀛洲有神芝仙草和玉膏，岱舆山有食后数月不饥的遥香草，扶桑上有九千年一实的桑椹，祖洲有食后令人长生的不死草，沧海岛有石象、八石、石脑、桂英、流丹等百余种。

其次，仙界中神仙们过着悠闲自由、完全与世俗不同的生活。他们自身具有“特异功能”，如飞行、变化等，仙界又给他们提供了一个至善至美的环境，因此他们“饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰宝，行则逍遥太清”，还有美丽的仙女陪伴，美妙的仙乐供他们享受。只要有兴致，可以

驾云腾雾，朝至昆仑，夕至悬圃，遨游名山大川。完全没有人世间的生老病死之苦，也没有缺衣少食之患。当然，仙界中也有神仙官僚，尤其是天宫仙界中清规戒律甚多，管束很严，经常出现因违反天规而被贬的谪仙，如东方朔、吴刚等。仙女们常常因春情勃发、不忍寂寞而私自下凡，与凡间小伙结为夫妻，生儿育女。最后被抓回天宫，关进天牢。最有趣的一则故事是叙织女因王母娘娘不通情理，一年中只能与丈夫牛郎相见一次。因此她偷偷下凡与郭翰偷情交欢。有一年七夕后，郭翰问她与牛郎相见乐否？她回答说："天上那有人间乐！"尽管如此，在中国人的观念中，天宫中的神仙生活是自由幸福、令人羡慕的。相对来说，地仙比天仙更为自由，如八仙中的吕洞宾，逍遥自在，连王母娘娘也不怕，还敢同她在蟠桃会上争吵不休。因此很多人不愿升天做天仙，宁可在地做地仙，如白石先生、马鸣生等。

第三，仙界中时间观念与凡间不同。在大量凡人误入仙界的故事中常有这样的情节，当凡人告别神仙返回人间时，人间已过去几十年、甚至数百年。如东汉末刘晨阮肇与仙女欢聚半年，回到家乡，接待他们的已是七世孙；晋樵夫王质入石室山砍柴，遇二仙人下棋。王质在旁看完一局棋，斧柄已烂尽，返回家已过去百余年。故有"山中一日，世上百年"，"天上一日，下界一年"等种种说法。为什么仙界中的时间比俗界要过得慢呢？现代

物理学中有一条"郎之万炮弹"原理。法国著名物理学家郎之万（1872～1946）为了说明相对论中的时空概念，曾作了一个生动比喻：假设把一位旅行家装在一个炮弹飞船里，发射到宇宙中去游行，离开地球一年后再往回飞，一去一回是2年，旅行家年龄大了2岁。可由于速度非常快，和光速差不多，旅行家在作宇宙旅行这段期间，地球上可不是2年。当旅行家走下炮弹飞船时，他会发现地球上已经过了200年。若旅行家出发之前有个周岁的儿子，那么这时候他的儿子早已去世，来迎接他的是他下几代的孙子了。①仙界中的时间观念与这条原理所揭示的情况有相同之处。当然一千多年前的神仙家们不可能以这种角度来构筑想象。神仙家提出"仙界一日，人间一年或百年"，只是为了强调人生的短暂，人活几十岁、上百岁，在神仙看来只是瞬间即逝的事。从而达到规劝人们学仙、求仙的目的。

2.3 神仙谱系

秦汉时期举国上下对神仙、仙界生活的普遍向往和追求，导致了信仰对象的逐渐系统化，出现了刍型的神仙谱系。汉代已形成了神仙世界中的男女首领：东王公和西王母。桓驎《西王母传》中说西王母是"西华至妙之气"所化，统治天下女仙；东

① 《1986年世界知识台历》第303页，浙江科技出版社1985年版。

王公“生于碧海之上，芬灵之墟，以主阳和之气”，统治天下男仙。《仙传拾遗》中记载：“汉初遇四五小儿路上群戏，一儿曰：‘着青裙，入天门，揖金母，拜木公。’时人莫知。子房知之，往拜之，曰：此东王公之玉童也。所谓金母者，西王母也。木公者，东王公也。此二元尊，乃阴阳之父母，天地之本源，化生万物，弃养群品。木公为男仙之主，金母为女仙之宗。长生飞化之士，升天之初，先觐金母，后谒木公，然后升三清，朝太上矣。”这种情况在汉画和汉镜铭文中也有很多反映。汉画中居中的神仙无一例外是西王母或东王公，如山东嘉祥发现的五块汉画石中，有五块居中的是西王母，有三块是东王公。汉镜铭文中也总是西王母、东王公联称的，如《汉尚方镜铭》：“尚方作竟（镜）其大巧，上有仙人不知老，渴饮玉泉饥食枣。东王公，西王母。”不仅如此，他们（尤其是西王母）的居处、乘舆、侍从都已初具规模。如成书于汉成帝年间①的《汉武帝故事》中载元封元年七月七日西王母与汉武帝会晤是这样描绘的：“是夜漏七刻，空中无云，隐如雷声，竟无紫色。有顷，王母至，乘紫车，玉女夹驭，载七胜，履玄琼凤文之舄，青气如云，有二青鸟如乌，夹持母旁。下车，上迎拜……。”总体看来，此时的谱系还是相当单薄的。

东汉末年，道教兴起，道士把汉时流传的刍型

①据李剑国《唐前志怪小说史》。

神仙谱系融入道教，不断充实扩展，仿照封建社会的体制，形成了一个系体庞杂的道教神仙谱系。《云笈七签》卷3引《道教三洞宗元》说：玉清、上清、大清三境，每境各有左、右、中二宫，宫中各有仙王、仙公、仙卿、仙伯、仙大夫。《洞真回元九道飞行羽经》中也说：“三清天中而有三万六千公卿等品，并各有官僚公卿大夫侯伯，置署如一，更相管统降生。”《登真隐诀》中说得更清楚：“三清九宫，并有僚属，例左胜于右。其高总称道君，次真人、真公、真卿，其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。女真则称元君、夫人，其名仙夫人之秩，比仙公也。亦随仙之大小男女，皆取所治处，以为著号，并有左右。凡称太上者，皆一宫之所尊。又有太清右仙公、蓬莱左仙公、太极仙侯、真伯、仙监、仙郎、仙宾。”①

道教始推老子为仙祖，如《魏书·释志》说：“（老子）先天地生，以资万类，上处玉京，为神王之宗，下在紫微，为飞仙之祖。”东晋以后，又以元始天尊为祖，西王母、东王公是元始天尊与太元圣母的子女，老子只是元始天尊所超度的一个门徒。唐代以后，玉皇大帝和王母娘娘名声渐著。至今，在民间信仰中仍以玉皇大帝和王母娘娘为神仙领袖。这是神仙始祖的历史演变情况。

最早对神仙谱系进行整理的是东晋葛洪的《枕中书》。书中记载玄都玉京七宝山是仙府所在，周

①《太平御览》道部引。

回九万里，其中有七宝宫，宫内有七宝台，分为上中下三宫，上宫是盘古真人（自号元始天王）、太元圣母所治，中宫太上真人、金阙老君所治，下宫九天真皇、三天真王所治。其他仙官相当多，如：许由、巢父为九天侍中、箕山公，周灵王为太虚侍郎，治波龙山；郭景纯为都箓司命，治虚台；左元放为天柱真人，监仙侯；葛玄为太极左仙公，治盖竹山；鬼谷先生为太元师，治青城山；王子乔为金阙侍中，治桐柏山；赤松子为昆林仙伯，治南岳山；王子登为小有天王，治王屋山；张天师为三天法师，统御六虚，数侍金阙，太上之股肱，治在庐山，三师同宅；王方平今为上相，治月支国人鸟山，墨翟为太极仙卿，治马迹山；蔡郁垒为东方鬼帝，治桃丘山；张衡、杨云为北方鬼帝，治罗酆山；柱子仁为南方鬼帝，治罗浮山，领羌蛮鬼；周乞、稽康为中央鬼帝，治抱犊山；赵文和真人为西方鬼帝，治嶓冢山；孔丘为太极真公，治九嶷山；颜回初为明泉侍郎，后为三天司真……。

南朝·梁陶弘景《真灵位业图》中编排的神仙谱系比《枕中书》更为系统化、复杂化：（见113—114页表）

从《枕中书》和《真灵位业图》中我们可以看到道教中的谱系是相当庞杂的，虽然从表面上看系统性很强，但这个系统中所包容的已非纯粹是严格意义上的神仙，象刘备、李广等，我们无法从其他书籍或传说中找到其演变为神仙的依据。又如北阴

大帝属鬼官，是道教所构造的与仙界相对立的地狱之长。总之，这个系统集神仙、地祇、人鬼于一体，不能纯属神仙谱系，或者说只是道教的神仙谱系。

实际上，道教神仙谱系由于太繁琐，其影响基本上局限于上层道士和部分士大夫中。在我国一般民众的神仙信仰中，自有一个简单明了的神仙谱系：天仙（以玉皇大帝、王母娘娘为中心，包括太上老君、南极仙翁、财神等一大批神仙官僚及众多仙女）——地仙（在凡间生活的神仙，偶尔上天）。

	左	中央	右
第一级	五灵七明混生高上道君、东明高上虚皇道君、西华高上虚皇道君、北元高上虚皇道君、南朱高上虚皇道君等29位	元始天尊（上清虚皇道君）	紫虚高上元皇道君、洞虚三元太明上皇道君、太素高虚上极紫黄道君等19位。
第二级	太微天帝，赤松子、王方平、扶桑大帝、茅盈等30位。	上清高圣太上玉晨玄皇大道君（万道之主）	玄元道君、王子晋、王褒、许翙等8位男仙和魏夫人等30位女仙。
第三级	尹喜、葛玄、孔丘、颜回、黄帝、颛顼、帝喾、帝舜、夏禹、周穆王、尧、巢父、许由等50余位。	太极金阙帝君	庄周、秦佚、接舆、老聃、张奉、范伯华、庚桑子、萧史、弄玉等30余位。

续表

	左	中央	右
第四级	张陵、鬼谷子、张子房、赤松子、东方朔、白石生、燕昭王、宁封子等60多位。	太清太上老君（太清教主）上皇太上无上大道君。	徐福、葛洪、洪崖先生、王仲甫、鹿皮公、三天玉女、帛和、栾巴、左慈等100余位。
第五级	郭四朝、玉遥甫、苏门先生、孟德然、李方回等19位。	九宫尚书（张奉，太极仙侯，兼领壮职，位在太极）	黄景华、郭少金，张叔隐、禹尹章、赵广信等19位。
第六级	鲍靓、小茅君，朱交甫等11位及散仙鲁女生、王真、罗郁那、思远等49人。	右禁郎定箓真君中茅君	刘翊、淳于斟、张元宾、刘宽、赵威伯、唐公房等21位及散仙侯公、石生、赤须子、修羊公、刘根、崔文子、稷丘子等90多位。
第七级	秦始皇、魏武帝、周公、汉高祖、吴季札、周武王、齐桓公、晋文公、光武帝、谢幻舆、杜预、李广、何晏、殷浩、刘备等50多位。	酆都北阴大帝	王敦、陶侃、蔡谟、马融、郗鉴、公孙度、王放、蒋济、赵简子等60多位。

3. 神仙信仰的历史发展轨迹

神仙信仰经齐威王、齐宣王、燕昭王等封建皇帝的推波助澜及方士的大肆宣扬，在战国后期基本形成。自此以后，它就象一股来势凶猛的热带风浪，势不可挡，袭击着每一个中国人的心；它以长不死为诱饵，使无数迷恋者投入其怀抱，上自帝王将相，下至贫民百姓，无不如痴如醉，在中国历史的舞台上演出了一幕幕令人啼笑皆非的悲喜剧。

3.1 秦汉：神仙信仰的第一个高潮

秦始皇是中国历史上第一位大仙迷。他笃信神仙方术，一心想做长生不死的神仙，“自称真人，不称朕。”① 还让博士作《仙真人诗》。听信方士言海上有三神山，其中居住神仙，不但派徐福、卢

① 《史记·封禅书》。

生、韩终、侯公、石生等人多次入海“求仙人羡门之”属和不死药，而且自己亲自出游求仙，如《史记·封禅书》记载：

> 乃至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。始皇自以为至海上而恐不及矣，使人乃赍童男女入海求之。……其明年，始皇复游海上，至琅邪，过恒山，从上党归。后三年，游碣石，考入海方士，从上郡归。后五年，始皇南至湘山，遂登会稽，至海上，冀遇海中三神山之奇药。不得，还至少丘，崩。

秦始皇巡游天下的目的就是求神仙和仙药，结果仙药未找到，神仙未做成，却死在求仙的途中。因为秦终皇对神仙的迷信和狂热追求，导致当时“燕齐之士释锄来，争言神仙，方士于是趋咸阳者以千数，言仙人食金饮珠，然后寿与天地相保。”①这些方士的鼓吹宣传进一步促进了神仙信仰的广泛传播。相传秦大夫阮仓曾作《列仙图》，记有神仙七百余人，可见秦时的神仙信仰比战国末期有了很大的发展。

到了汉代，神仙信仰迅速蔓延，举国上下都沉湎在求仙的热潮之中。正如郭箴一先生所说：“汉代是一个神仙思想、方士势力最盛的时代，上至帝王，下至愚民，莫不沉溺其中”，“神仙故事弥满整个的朝野，造成了这样一个富丽的神仙故事时

①桓宽《盐铁论·散不足》。

代。”①汉代皇帝几乎没有一个不信仙的。高祖、文帝、景帝虽然史书中没有记载他们的求仙活动，但从另一些资料中可以看出他们也是热衷仙道的，如桓谭《新论·辨惑》中说：“余前为王翁典乐大夫，见乐家书记言：‘文帝时，得魏文侯时乐人窦公，年百八十岁，两目皆盲。文帝奇而问之：何因？能服食而致此邪？对曰：臣年十三失明，父母哀其不及众技事，教臣为乐，使教琴，日讲习以为常事，臣不能导引，无所服饵也。不知寿得何力。’”《列仙传》中也记载：“修羊公……后以道干景帝，帝礼之，使止王邸中数岁。”从中可见文帝、景帝对仙道、神仙的态度。

汉武帝是汉代雄才大略、最有作为的皇帝，桓谭《新论》中说他“材质高妙，有崇先广统之规，故即位开发大志，参合古今，模获前圣故事，建正朔，定制度，招选俊杰，奋扬威怒，武义四加，所征服者；兴起六艺，广进儒术，自开辟以来，惟汉家最惟盛焉，故显为世宗，可谓卓尔绝世之主矣。”但是这样一位圣主，又是汉代最大的仙迷，一生笃信神仙不死之术，至死不悟。他听说黄帝升天成仙，便声称：“吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱履耳。”②相信方士李少君、栾大、公孙卿等人之言，躬自祭灶、炼丹、至海边求神仙，无所不

①郭箴一《中国小说史》，第40、72页，上海书店1984年3月影印。

②《史记·封禅书》。

为，为了求神仙降临，他还到处造祠筑台，如集灵宫、集仙宫、存仙殿、存神殿、望仙台、望仙观、又造神明台，祭仙人。“上有承露盘，有铜仙人，舒掌捧铜盘玉杯，以承云表之露，以露和玉䂀服之，以求仙道。”① 公孙卿说“仙人好楼居”，于是在长安宫作蜚廉挂观，在甘泉宫作延益寿观，又作通天基台，希望“招来仙神人之属”，在“君国各除道，缮治宫观名山神祠所，以望幸矣。”仿照黄帝明堂图造昆仑仙山，在甘泉宫造太液池，中有蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁等海上仙山。总之，武帝为了成仙，不惜花费巨资，一切有利于成仙的话皆听、事皆作，以致“海上燕齐之间，莫不搤腕自言有禁方，能神仙矣”②。因此，在汉代出现了不少与他求仙有关的仙话，如秦夫人、李少翁、李少君、公孙卿、东方朔、董仲舒、刘安、刘向、李克、孟岐、郭琼、黄安、苏子训等。由于他对神仙的虔诚信仰，相传西王母为之感动，降于汉宫，赐予仙桃，授以成仙之术。只可惜他乱杀无辜、利欲心重，不听劝告，最终未能成仙。③

汉宣帝也“颇好神仙”，④ 听信刘向之言，化

①《三辅黄图校正》，第65页，陕西人民出版社1981年5月版。

②《史记·封禅书》。

③参见《史记》《汉武帝故事》《汉武帝内传》等。

④《汉书·王褒传》。

沙炼丹；成帝时，“上书言祭祀方术者，皆得待招”；① 哀帝也“博征方术士”。②

王莽是汉代继武帝之后的又一个大仙迷，为了保住篡夺来的皇位，他不但大力提倡谶纬迷信、符命之说，而且大兴神仙方术，“言神仙事”，听信方士苏乐之言，“起入风台于宫中，台成万金，作乐其上，顺风作液汤，又种五粱禾于殿中，各顺色置其方面，先鬻鹤髓、毒冒、犀玉二十余物渍种，计粟斛成一金，此言黄帝谷仙之术。”③ 王莽还“数下诏自以当仙”，④ 认为黄帝因造华盖而升天，便下令仿造。“造华盖九重，高八丈一尺，金瑵羽葆，戴以秘机四轮车，驾六马，力士三百人黄衣帻，车上人击鼓，挽者皆呼：‘登仙’。莽出，令在前。”⑤ 浩浩荡荡，俨然象神仙出游。

汉代帝王的神仙信仰还表现在他们的日常祭祀活动中，有专门祭祀神仙的场所，如《庙记》中说：“神明台，武帝造，祭仙人处。”⑥ 宣帝时有蓬莱、莱山、仙人、王女、黄帝等祠。⑦ 甚至连规模最大的祭祀——封禅也成了求仙活动，武帝时方士李少君说：“……益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。”⑧ 汉代方士认为

①②③④《汉书·郊祀志》。

⑤《汉书·王莽传》。

⑥《三辅黄图校正》第65页。

⑦《汉书·郊祀志》

⑧《史记·封禅书》。

黄帝是因封禅、祭祀泰山而成仙的，所以公孙卿引申公的话劝汉武帝封禅："汉主也当上封，上封则仙登于天矣。"①

汉时臣僚士大夫信仙者颇多，如汉初张良功成名就后即"愿弃人间事，欲从赤松游。""仍学辟谷，导引轻身"，闭门不出②。汉武帝的文学侍臣东方朔，《史记·滑稽列传》说他"好古经书，爱经术，多所博观外家之语"。他自己也以避世朝廷的神仙自居，据地高歌"陆沉于谷，避世金马门。宫殿中可以全其身，何必深山之中、蒿芦之下。"刘向《列仙传》中就已把他列入神仙之列，说他"久在吴中，为书师数十年。武帝时上书说，便拜为郎。至昭帝时，人或谓圣人，或谓凡人，作深浅显默之行，或忠言或亏语，莫知其旨。至宣帝初，弃郎以避乱世，置帻官舍风飘然而去，后见于会稽，卖药五湖，智者疑其岁星也。"《汉武帝内传》则说他是偷吃蟠桃的谪仙。淮南王刘安是西汉时的神仙家，"招至宾客方士数千人，作为《内书》二十篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。"《外书》《中篇》均已散佚，《内书》即今《淮南子》，其中充满了神仙方士思想，还记载了王乔、赤松子、冯夷等神仙事迹。有关他得道成仙的仙话在汉时就已流传。如《汉武帝故事》中，武帝想跟他学仙，淮南

①《史记·封禅书》。

②参见《史记·留侯世家》。

王不肯教，最后不知去向，"国人皆云神仙"。王充《论衡·道虚篇》中还记载了著名的"一人得道，鸡犬升天"之事："淮南王学道，招会天下有道之人，倾一国之尊，下道术之士。是以道术之士，并会淮南，奇方异术，莫不争出，王遂得道，举家升天，畜产皆仙，犬吠于天上，鸡鸣于云中。"

应统治者求仙活动而兴起的方士集团在汉代颇为得宠，势力很大，甚至儒生也趋于方士化。这些方士往往因自称精通仙道而博得统治者的欢心，甚至获得高官厚禄。如武帝时李少君以祠灶、谷道、却老方见上，颇受尊敬；栾大言仙人可见则身佩六印，成为东床驸马。言仙成了方士进入仕途的捷径。种种优厚的待遇导致了成千上万方士上书言"能神仙"，他们成了神仙信仰的专业布道者。虽然，方士中的很多人是"神仙骗子"，纯粹是为了迎合统治者的趣味而获取金银财物甚至官禄，出于投机的目的；但也不乏真正的神仙信仰者，他们并不是纯粹欺骗皇帝，自己也醉心于成仙之道。相传李少君就是这样一个人。他得到了不死之方，却因家贫而无钱购药，只好"出于汉以假涂，求其财，道成而去"。①

汉代民间百姓中，普遍存在着崇尚神仙的心理，许多神仙人物成了民间祭祀的对象。这些神仙

①葛洪《抱朴子·论仙》引董仲舒《李少君家录》言。

或耿直、不与统治者为伍、甚至与他们为敌，如马丹“（晋）灵公欲仕之，逼不以礼，有迅风发屋，丹入回风中而去”，“北方人尊而祠之。”①寇先“宋景公问其道不告，即杀之。数十年踞宋城门鼓琴数十日乃去，宋人家家奉祀焉。”②或心地善良、扶助贫弱，如昌容把买柴草所得的钱送给哀告无门的孤寡穷人，因此民间“奉祠者万计。”③或能为民众治病，如崔文子、负局先生等。或能预告灾祸，使民众减少损失，如平常生、骑龙鸣等。在民间百姓心目中，神仙能做他们想做但无力去做的事，能帮助他们摆脱困境、带来幸福，所以争相传颂他们的事迹，并立祠奉祭，渴求他们降临。

在汉代神仙信仰中还有一个突出的现象是对西王母的信仰。在汉人心目中，西王母不仅是一位赐福消灾的女仙之长，而且手中有不死药、蟠桃。因此，渴望西王母的降临、渴望得到她的不死药成了向往神仙生活的汉人的一大心愿，铜镜铭文和《焦氏易林》中大多表现这方面的内容。这种心愿也反映在汉人的祭祀活动之中，如哀帝时，民间曾兴起一场声势浩大的“祠西王母”活动。《汉书·五行志》中记载：“哀帝建平四年，民惊走，持稾或取一枚，日行诏筹，道中相过缝，多至数千，或被发徒践，或夜折关，或踰墙入，以置驿传，行经历郡国二十六，至京师，其夏京师郡国民聚会，里巷阡

①②③刘向《列仙传》中《马丹传》《寇先传》《昌容传》。

陌设祭，张博其歌舞，祠西王母。又传书曰：‘母告百姓，佩此书不死，不信我言，视门枢下当有白发。’至秋止。”《汉书·哀帝纪》中也有记载。因为大旱，全国各地人们不远千里会聚京都，载歌载舞祭祠西王母，希望她消除旱灾，降下甘霖。

以上是秦汉时期（尤其是汉）神仙信仰的大致情况。

统治者、士大夫、方士、下层百姓基本上代表了汉代社会的群体阶层。虽然各个阶层崇仰神仙的目的不同，但神仙信仰却能从不同方面满足各个阶层人员的愿望和需求，使社会全体成员都陷入求仙的狂热之中，出现了神仙信仰的第一个高潮。与后世的神仙信仰相比，汉代的神仙信仰较为单纯，尚无佛教思想的渗入，儒家思想也未引入成仙理论。其理论简单明了，没有后世的繁琐和深奥。修仙方法基本上是两种：一是服仙药，二是辟谷食气、呼吸导引；神仙体系尚属初创，信仰对象比较少，只有西王母以及一批修道成仙的神仙。

秦汉时期之所以出现神仙信仰的高潮，除了神仙信仰本身所具有的极大诱惑力外，还与当时的政治制度、宗教文化、民众心态等密切相关。秦朝因立国时间短、史料奇缺，我们今天已很难分析其成因。汉代神仙信仰盛极一时，起码与下列因素有关：

第一，汉初推行的“黄老之治”政策客观上为神仙信仰的盛行提供了良好的社会环境。秦灭汉

兴，汉初统治者接受的是一个满目疮痍的烂摊子，《汉书·食物志》中说："汉兴，接秦之敝，诸侯并起，民失作业，而大饥馑。凡米石五千，人相食，死者过半。高祖乃令民得卖子，就食蜀汉。天下既定，民无盖藏，自天子不能具醇驷，而将相或乘牛车。"战争带来了严重的创伤，连最高统治者皇帝也找不到四匹一色的马。面对这种情况，汉初统治者采用了黄老之学所倡导的"清静无为"的休养生息政策。当时的统治阶层大多通黄老之术，如曹参、萧何"用黄老术"①治国，汉高祖时功臣、历任惠帝、吕后及文帝三朝丞相的陈平"好黄帝、老子之术"，至死犹悔不合道家准则，说："我多阴谋，是道家之所禁。吾世既废矣，终不能复起，以吾多阴祸也。"②汉文帝、景帝及窦太后都极好黄老之学，《风俗通·正失》引刘向语云："文帝本修黄老之言，不甚好儒术，其治尚清静无为。"《汉书·外戚传》中也说："窦太后好黄帝、老子言，景帝及诸窦不得不读《老子》，尊其术。"此外文帝时处士王生、卜者司马季主，景帝时黄生、田叔以及司马谈、司马迁父子都是黄老之学的积极倡导者。总之，汉代在武帝之前，黄老学说是作为"南面之术"用来指导国家政治的，成了一种治国的纲领。这种政策适应当时的历史情况，也符合广大民众的要求，"天下俱称其美。"因此在短短的

① 《史记·曹相国世家》
② 《史记·陈丞相世家》。

六七十年间，生产力很快得到了恢复和发展，出现了"文景之治"的盛况。汉武帝采用董仲舒"罢黜百家，独尊儒术"的建议，新儒学才取代了黄老之学在政治上的独尊地位。但黄老之术余波尚在，如汉武帝时名臣汲黯"学黄老之言"，他治理东海郡"好清静，择丞史而任之，其治责大而已，不苛小。"①邓公之子邓章也因"修黄老之言，显于诸侯间。"②

黄老之学对汉代产生的影响不仅表现在政治方面，而且表现在意识形态领域。作为一种政治理论至汉武帝时就已基本结束，而作为一种思想理论则影响整个汉代，深入到人们的意识深处。

黄老之学自形成那天起就与神仙思想结下了不解之缘。其学说源于老子的道家哲学，老子的思想中已表现出受神仙思想影响的痕迹。黄老之学正式形成于战国末至西汉初，这段时间神仙说在社会上已相当流行，势必要影响到当时的思想界。从某种程度上说黄老之学正是神仙学说影响下的产物。战国末期黄老之学有二大派：一是以庄子等人为中心的楚国派，一是以河上丈人为首的齐国稷下派。《庄子》中充满神仙思想已在前面论述过，齐国派也是如此。齐国黄老学派形成于稷下学宫时期，历经齐威王、宣王、襄王、湣王。此时期正是燕齐神仙信仰掀起并趋于发展阶段，因此齐国派的主要代

① 《史记·汲郑列传》。
② 《史记·袁盎晁错列传》。

表人物都有明显的神仙色彩，如《史记·乐毅传》中说：“乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。’”安期生在秦时就是著名神仙；河上丈人也是神仙人物，葛洪《神仙传》中的河上公可能即指河上丈人。晋人皇甫谧《高士传》中说：“当战国之末，诸侯交争，驰说之术咸以威势相倾，唯丈人（即河上丈人）隐身修道，老而不亏，传业于安期先生，为道家之宗焉。”清代《古今图书集成》则明确把他列入秦时神仙①。其他如乐瑕公、乐臣公等都是当时的求仙方士②。从中我们可以看出黄老之学与神仙说的渊源关系。另外从《吕氏春秋》和《淮南子》这二部集秦汉黄老学说之大成的巨著中也可看出这一点，两书都谈“道”谈“真人”，把真人当作理想人物，而真人的原型来自神仙。《吕氏春秋·数尽》中说：“精气日新，邪气尽去，及其天年，此之谓真人。”正是典型的导引行气修仙法。

黄老之学假托黄帝老子之言，而他们两人在战国时期都已成了神仙。黄帝的情况在2.1节已有论述。老子实有其人，比孔子生活年代略早，他的仙人化也不迟于战国晚期，《列仙传》中记载他“生

①《古今图书集成》第507册，第226卷。

②参见闻一多《神仙考》，见《闻一多全集》（一），三联书店1982年版。

于殷时，为周柱下史，好养精气，贵接而不施，转为守藏史，积八十余年，史记云二百余岁，时称隐君子，谥曰聃。仲尼至周见老子，知其圣人，乃师之。后周德衰，乃乘青牛车去，入大秦，过西关，关令伊喜待而迎之，知真人也，乃强使著作《道德经》上下卷。”他们两人的仙话在汉代颇为流传，《列仙传》中都有传。一方面他们的仙话在社会上流传，另一方面推行他们的治国政策，其结果是他们的退隐避世、学仙求道思想深入人心。晋·葛洪《神仙传》中记载：“其遵老子之术者，皆外损荣华，内养生寿，无有颠沛于险世。”①使许多深通黄老之学之人或功成退隐，或不出仕，以养生为业，如东汉矫慎：“少好黄老，隐遁山谷，因穴为宝，仰慕松、乔导引之术……。年七十余，竟不肯娶，后勿归家，自言死日，及期果卒。后人有见慎于敦煌者，故前世异之，或云神仙焉。”②这正是黄老学说对汉人的深层影响。

第二，汉代新神学体系在哲学思想和宗教信仰方面为神仙信仰提倡了理论依据。阴阳五行说、谶纬迷信、符命灾异、神仙方术等构成了汉代的新神学体系。这个体系是建立在天神信仰的基础之上的。汉代把以前概念模糊的天发展成为有意志有感情的天神，认为“天是百神之大君”，③是“居高

①引自《太平广记》卷一“老子”。

②《后汉书·逸民列传》。

③董仲舒《春秋繁露·郊祭》。

理下为人镇”①的主宰。因此提出“君权神授”理论，认为人间的皇帝是天有意让他统治人民的，是天在地上的代理人，皇帝与天神是相通的。皇帝治理的好，天就降下符瑞，否则天就降下灾异，以奖励和惩罚皇帝。所以，统治者一方面要顺应上天的意志统治好国民，“知逆顺之变，避忌讳之殃，顺时应之变，法五神之常，使人有以天承顺，而不乱其常。”②另一方面要对上帝经常祭祀。由此可知汉代新神学体系是以“天人感应”为中心思想的。以往的学者常常把神仙方术排斥在汉代新神学体系之外（或认为两者关系不大），其实不然。新神学体系的集大成者董仲舒便是一个神仙崇拜者。《汉武帝内传》中记载了这样一则故事：董仲舒与李少君共事汉武帝，两人关系很好，董仲舒有病，李少君送他丹药，开始董仲舒不相信丹药的作用。后来病情转重，试服药，结果吃药“未半能行，身体转壮，所苦了愈。药尽，气力如三十时”，此时他才相信世界上真有不死之道，于是弃官求道士，但是“问以方意，悉不能晓，然白发皆还黑，形容甚盛，后八十余乃死。”临死之前，他还谆谆告诫儿子去寻找方士术人，以求长生度世。可见董仲舒的后半生对神仙是极为相信的，故在他的著作中常常谈到神仙、仙术，如《诗含神雾》中记有太华仙室，其中有明星、玉女，主持玉浆，服之成仙；

①《白虎通·天地》。

②《淮南子·要略》。

《春秋繁露》则大谈养生长寿与天气之间的关系，与仙家导引派理论相同。他还曾著《李少君家录》，记叙李少君生平事迹①。因此，象董仲舒这样一些信仙之人创立的神学体系与神仙方术毫无关系是不可能的。

在新神学体系中，对神仙说的发展有贡献的主要有以下二个观点：（1）循天之道则神仙降。认为天上有无数的不死之药，只是世人修德不够，没有大功于天下，所以上帝不给。如果“君之宫，循宫室之制，谨夫妇之别，加亲戚之恩，恩及于土”，则“五谷成，而嘉禾兴”；“恩及倮虫”，则“百姓亲附，城郭充实，贤圣皆迁，仙人降”。②概言之，按照天帝的意志行事，天帝就会降下仙药、仙人，普度众人成仙。（2）循天之气则成仙。仙家导引派认为食气能致长生，其中的气指自然之精气。新神学体系则从天人感应理论出发把自然之气称为天气，强调天气对人体的重要性，认为“凡养生者，莫精于气”，“天气之于人，重于衣食，衣食尽尚有间，气尽而立终，故养生之大者，乃在爱气。”又认为“天气常下施于地，是故者亦引气而足，天之气常动而不滞，是故道者亦不宛气。”③人只要按照天气的运行规律而运气，“取其美以养其身”，就能致寿成仙。所有这些都是与神仙家理

①《抱朴子内篇·论仙》引。

②《春秋繁露·五行顺逆》。

③《春秋繁露·循天之道》。

论一致的。

汉代新神学体系既是汉人哲学思想的体现，又是汉代宗教迷信赖以存在的基石。它把神仙方术纳入其体系之中，又从唯心的“天人感应”观念出发论述了成仙的可能性，对汉代神仙信仰的盛行起了一定的作用。

秦汉时期神仙信仰的兴盛，导致东汉末年出现了几部较为系统的神仙理论著作和道教的正式形成。

其中神仙理论著作主要的有：①《老君道德经河上公章句》（或称《老子河上公注》），是一部以修道长生的观点解释《老子》的著作。主张通过怀道抱一、受气养神、导引行气等修炼成仙，阐述了修仙的理论和方法。②《太平清领书》（即《太平经》）170卷。其中论述了长生久寿的理论和方术，强调“爱气尊神重精”，认为人的生命由精、气、神三者结合而成，精气神长存，人就可以做到长生不死。为了成仙，须守一、守气、食气、习气养形（胎息）等。③魏伯阳《周易参同契》，对当时的养生修仙术、炼丹术进行了理论总结，是一部融方士炼丹、黄老养性、周易卦爻为一体的炼丹修仙著作，被后世称为“丹经王”。④《老子想尔注》，相传是张鲁所撰。提出了“奉道戒，积善成功，积精成神，神成仙寿”的修仙理论和方法。

道教能在汉末正式形成，除了两汉以来的神仙家为其做了充分的理论准备、东汉末年社会动乱不

安为其造成了适宜的社会环境外，还与民众对神仙的狂热信仰分不开。如张陵、张衡、张鲁在四川创建五斗米道，其术主要是祷祝和劾鬼，以符水为人治病，最终目的是劝人“心修正道，渐入仙宗。”他们还编造了一系列主管人间疾病和延命益寿的神仙，如南上君“开天门，益人寿命，病者得愈，殃祸者消灭之”；南昌君“脱下死籍，还著本命，消灭三虫，伏（复）长生不老，八十岁更为十五童”；明堂绛室君“主祭酒心伤万端，还寿延命，管度世神仙，逆人不行”；玉女素历“主致长生，承差具录，其身三魂七魄不得远离某，主长生、疾病差除”；素女“主致长生延命，疾病具录，魂魄无令远人，身精人安”① 等等，崇奉他们，不仅可以疾病痊愈，而且还可延年益寿、长生不死，因此“百姓翕然，奉事之以为师，弟子户至数万”。又如张角等人在东方创建太平道，以《太平经》为教纲，曾发动了中国历史上规模最大的一次以宗教形式组织起来的农民起义——黄巾起义，从根本上动摇了东汉皇朝的统治。太平道信奉“中黄太一”。太一原是指北极星，至汉代演变为天上的高级神仙，如《汉书·王莽传》引《紫阁图》文：“太一、黄帝皆仙上天。”纬书《春秋合诚图》中有“黄帝问太乙长生之道”的记载。东汉时神仙家常把“守一”或“存想太一”作为得道成仙的途径。因此太平道

① 《正一法文经章官品》。

的太一（中黄与五行观念有关，黄为大吉，也可能隐含推翻东汉王朝）信仰实际上就是神仙信仰。太平道以符水咒语治病过程中也含有此意。三国时鱼豢曾说："太平道师持九节杖，为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为不信道。"①这里的道即太一，也即神仙。正因为太平道信奉神仙，吸引着广大的贫苦百姓，所以"十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八洲之人，莫不毕至"。②"或弃卖财产，流移奔赴，填塞道路，未至病死者，亦以万数"。③声势之大，轰动全国。黄巾起义失败后，太平道仍在江南一带活动。如孙策时，有一位于吉，"立精舍，烧香读道书，制作符水以治病。吴会人多事之"。④于吉被孙策杀害后，其信徒皆以为他是尸解成仙而去，"复祭祀求福"。⑤还有一位李宽，亦以祷祝和符水治病为主，其信徒"布满江表，动有千许"，⑥他得病死后，奉事者也认为他是尸解成仙，不是真死。从以上早期的道教活动中可以看出，创始人正是以神仙家理论为教理、利用民众普遍存在的神仙信仰心理来建立民间道教的。

①《三国志·张鲁传》注引《典略》。
②《后汉书·皇甫嵩传》。
③《资治通鉴》卷五十八。
④⑤《三国志·孙策传》注引《江表传》。
⑥《抱朴子·道意》。

3.2 魏晋南北朝：复杂化了的神仙信仰

魏晋南北朝是中国历史上最为黑暗动乱的时代。四百年时间，三十个朝代和小国像走马灯似地相继出现、隐去，整个社会陷入分裂混乱的局面。各统治集团争权夺利，互相残杀，征战不已，使广大人民蒙受兵荒马乱的巨大灾难，"出门无所见，白骨蔽平原"，"千里绝烟，人迹罕见，白骨成聚，如丘陇焉"。在这种险恶的社会现实面前，人们哀告无门，悲观绝望，于是转向宗教信仰，祈求神灵救苦救难，以求心理寄托。在这种情况下，汉代盛极一时的神仙信仰和东汉末年形成的道教，以其"长生不死，消灾灭祸"的特殊诱惑力，既迎合醉生梦死的统治者的心理，又符合那些陷入人生苦闷而希冀得到解脱的士大夫的需要，也给了艰难挣扎的贫苦百姓一些希望的曙光，所以信仰者颇多。如曹丕《典论》中记载："初，俭（郄俭）至之所，伏苓价暴贵数倍。……后始（甘始）来，众人无不鸱视狼顾，呼吸吐纳……左慈到，又竞受其补导之术。……人之逐声，乃至于是也。"①郄俭、甘始、左慈都是汉末著名方士，至三国时已传说他们是神仙，因此人们争相向他们学习成仙术，以冀成仙。神仙信仰乃是魏晋南北朝宗教信仰的主体

①《后汉书·方术列传》注引。

（道教信仰实际上是对神仙的信仰），李剑国先生在《唐前志怪小说史》中指出："从三国到隋，历代统治阶级及封建文人很多信奉神仙道术，从中寻找所追求的东西，淫逸贪欲者好其服食采补之术，愚妄不轨者好其召神劾鬼之法，嗜奇好事者好其恍惚迷离之说，愤世嫉俗者好其清静无为之旨。"神仙信仰就象"灵丹妙药"能治好各种各样的心病，就象魔鬼的"黑匣"能满足各种各样的欲望。

这个时期，形成了以统治者为中心的迷恋神仙方术群体。一代枭雄曹操"好养性法，亦解方药"，遍招天下方术之士，据张华《博物志》卷七记载，曹操共招纳方士16人，其中有"能辟谷，饵伏苓"的郄俭，"善行气、老有少容"的甘始、"知补导之术"的左慈、"爱啬精气，行房中术"的东郭延年以及封君达、鲁女生、蓟子训等，还封郄俭、甘始、左慈为军吏，让"能含枣核，不食可至五年十年。又能结气不息，身不动摇，状若死人，可至百日半年"的上党人郝孟节统领诸方士。① 曹操招纳天下方士，一方面是吸取东汉末年黄巾起义等农民起义的教训，防止方士"惑民"起事；另一方面，他又"好养性法"，并向方士"问其术而行之"。② 足见他也是爱好神仙方术、向往神仙生活的。曹丕、曹植都写过不少游仙诗，表现出对"轻举生风云""排雾陵紫虚"的憧憬。曹植曾作《释疑论》，

①②《后汉书·方术列传》。

批驳神仙方术，但观看了左慈等人的仙术后改变了看法，表示"恨不能绝声色，专心以学长生之道"。① 相传《列异传》即为曹植所撰，记有黄帝、蒋子文、度索君、东海君、南海君、邓卓、神女、王方平、老子等神仙事迹。

东吴的孙权也颇好神仙。有一次，孙权正与张昭谈论神仙之事。大臣虞翻指着张昭骂他：你们都是将死的人，而信口胡言神仙不死，世上哪有神仙！孙权听后非常生气，就把虞翻流放到交州。②

东晋哀帝"雅好黄老，断谷，饵长生药，服食过多，遂中毒，不识万机"。③ 简文帝也"履尚清虚，志道无倦。"④

北魏道武帝拓跋珪和儿子魏太宗明元帝拓跋嗣更是笃信仙术，一心想长生不死，好老子之言，诵咏不倦。天兴（398～403）中，仪曹郎董谧献《服食仙经》数十篇，于是"置仙人博士，立仙坊，煮百药，封西山以供其薪蒸"。父子两人最后都因食长生不死药而中毒身亡。

南朝梁武帝萧衍对神仙方术也极为相信，重用道士。对陶弘景"屡加礼聘""书问不绝"，"国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询"，又赐以黄

①《抱朴子内篇·论仙》引。

②《文选》卷四七袁宏《三国名臣序赞》注引《吴志》。

③《晋书·哀帝纪》。

④《晋书·简文帝纪》。

金、朱砂、曾青、雄黄等，请他炼制神丹，好让自己服后长生不死。①对道士邓郁也"敬信殊笃"，邓郁炼成神丹献上，萧衍未敢服，遂造五岳楼，把神丹藏在楼中，每逢道教节日，萧衍必亲自前往礼拜。②天监四年（505），萧衍又召邓郁至宫，赐给炼制九转还丹的药具，再让他进山炼丹。③

魏晋南北朝时期，士大夫阶层的神仙信仰也很盛行。张华、郭璞、殷仲堪、郗愔、嵇康、王羲之、许迈、王嘉、葛洪等人都相信神仙可成、仙术可行。如《晋书·郗鉴传》中记载，郗愔"与姊夫王羲之、高士许恂并有迈世之风，俱栖心绝谷，修黄老之术。……筑宅章安，有终焉之志，十许年间，人世顿绝"。王羲之是东晋大书法家，但他"雅好服食养性，不乐在京师"，与道士许迈共修服食，为采药石不远千里，游遍东南的名山大川。许迈曾从师南海太守鲍靓，后立精舍于浙江余杭悬溜山，绝世务，寻仙馆；又于桐庐县恒山饵术三年，颇通仙术。王羲之与他成为世外至交。许迈临终之前告诉王羲之，从山阴至临安这个区域内有很多金堂玉室，灵芝仙草，汉末得道成仙的左慈等人皆居住在那里，王羲之信之不疑，还为许迈作传，以为他是羽化登仙之人。王羲之的二儿子王凝之对神仙更是迷信非常。孙恩率起义兵攻打会稽，凝之

①《南北·陶弘景传》。

②《南史·邓郁传》。

③贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中引《登真隐诀佚文》。

不作战事准备，反而入靖室祷请，还洋洋得意地告诉部下：我已邀请神仙助战，贼兵一定不打自败。结果死于孙恩的刀下。《拾遗记》的作者王嘉"不食五谷，清虚服气，穴居东阳谷，弟子受业者数百人。后赵石虎之末，至长安，隐于终南山、倒虎山"。①又如东晋大将陶侃之孙陶炎好导养之术，相信仙道可祈，十五六岁便服食绝谷，于长沙临湘山中结庐而居。②由于士大夫和道士对神仙的信仰导致了许多著名神仙家的出现和"服散"之风的盛行。

许多热衷于学道求仙的士大夫和道士，不仅自身笃信神仙方术，而且为了论证神仙可学、宣传神仙不死思想，总结和丰富发展了两汉以来的神仙家理论。著名的有葛洪、寇谦之、陆修静和陶弘景等人。

葛洪（238—343），丹阳句容（今属江苏）人。出生士族大家。祖父葛系，三国时吴国的大鸿胪。父名葛悌，晋朝邵陵太守。③十三岁时父殁，家道败落，"饥寒困瘁，躬执耕穑，承星履草，密勿畴袭。……日伐薪卖之，以给纸笔。就营田园处，以柴火写书。……常乏纸，每所写，反复有字，人鲜能读也。"④年轻时，曾助顾秘镇压石冰领导的农

①《晋书·王嘉传》。

②《晋书·隐逸传》。

③《晋书》卷七十二《葛洪传》。

④《抱朴子内篇·自叙》。

民起义，封为关内侯。他“不喜星书及算术九宫三棋太一飞符之属”，对“河洛图纬，一视便止，不得留意也”，而“尤好神仙导引之法”。葛洪的从祖葛玄，世称葛仙公，精于炼丹，把炼丹秘术授于郑隐。葛洪从师郑隐学炼丹之术，后又从师精于炼丹和医药的南海太守鲍玄，深为鲍玄赏识，并以女儿嫁给葛洪。为干宝所荐，东晋元帝授“散骑常侍，领大著作”，但他固辞不受，听说交趾出丹砂，要求做句漏令，携子侄同往，后于广东罗浮山炼丹，死于此。葛洪一生勤于炼丹、医药，著作很多，尤其是《抱朴子》内篇二十篇，较为系统全面地论述了神仙、仙药、养生、延年、禳邪、却祸等方面的内容。他通过古今种种神奇事迹和“天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限”的观点来反复论证神仙的存在和成仙的可能性，还总结出了内修（保精行气）与外养（炼丹服药）相结合的修炼神仙之法，又把儒家的忠孝伦理、天命观念引入神仙理论，作为修仙的必备条件。

寇谦之（365～448），上谷昌平（今属北京市）人，南雍州刺史赞之弟。《魏书·释老志》记载，他早年就爱好仙道，先修张鲁之术，服食饵药数年，后随神仙成公兴入嵩山修炼仙道。因不识仙药错失良机。但他不气馁，“守志嵩岳，精专不懈”。一天，太上老君偕仙人玉女乘云驾龙降于嵩山，授以天师之位，赐以《云中音诵新科之诫》二十卷，授意他整顿道教，并教他服气导引口诀之

法。于是“（寇谦之）遂得辟谷，气盛体轻，颜色殊丽。弟子十余人，皆得其术”。后来太上老君的玄孙李谱文又降嵩山，传授《录图真君》六十卷。《云中音诵新科之诫》和《录图真君》疑即寇谦之所撰。由于北魏诸帝都迷信神仙道教，故寇谦之的主张得以实现，对五斗米道进行了改造，形成新天师（后又称北天师道）。其特点是讲究斋醮科仪，认为只要在家虔诚礼拜，便可修炼成仙，如《魏书·释老志》中说：“但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世。其中能修身炼药，学长生之术，即为真君种民也。”这种认为立坛祭拜便可成仙的观点，是对战国以来成仙理论的一种发展，在下层贫民百姓中间影响甚大。

陆修静（406—477），南朝宋元德吴兴东迁（今浙江吴兴县）人，笃好文籍，通辟谷之术，早年即遗弃妻子，入云梦山修道。为了搜集道书，寻求仙迹，曾游九嶷、罗浮、峨眉诸山。后入庐山修道。宋明帝泰始三年（467）奉命至建康，居崇虚馆广收道经，分门别类集为经戒、方药、符图等“三洞”一千二百二十八卷，奠定了《道藏》的基本框架。著述甚多，可惜大多亡佚。

陶弘景（456—536），南朝齐梁间丹阳秣陵（今南京）人。他早年就喜好神仙养生之术，史载“至十岁，得葛洪《神仙传》，昼夜研寻，便有养生之志”。36岁时隐居句曲山（茅山），从东阳孙游岳，受符图经法，遍游名山，寻访仙药。梁武帝

屡招不就，但国家大事每前往请教，俗称“山中宰相”。著有《真灵位业图》《真诰》等。其著述中较突出的，第一是把阶级社会的等级观念引入神仙谱系，认为“虽同号真人，真品及有数；具目仙人，仙亦有等级千亿”①；第二是将佛教轮回之说引入神仙信仰。

士大夫的神仙信仰还导致了魏晋六朝“服散”之风大盛。由于社会动荡不安，朝代更替频繁，处于夹层中的士大夫“如临深渊，如履薄冰”，说不定今日待为座上宾，明日即为刀下鬼，于是或隐居逃避，或吃药喝酒装糊涂，如有一次司马懿想和阮籍结亲，结果阮籍一醉二月，终于没有机会提出。吃药即“服散”，始于何晏，以后王弼、夏候玄、皇甫谧、嵇康等都非常相信，因他们的提倡，“服五石散”之风终六朝之世盛行，中毒而死者也相当多。

五石散主要由白石英、紫石英、石钟乳、赤石脂、石硫磺（一说矾石）五种矿物药组成，有剧毒。初服时出现“人进食多”和“气下颜色和悦”，并能治疗“房室之伤”，但同时有“头、面、身瘙痒”“厌厌欲寐”等中毒现象，药性发作时须不停地走动，吃冷食，以冷水浇身。中毒严重者，“心痛如锥刺”，身上“发痈疮坚结”，“舌缩入喉”，“脊肉烂溃”，甚至“有气绝不知人者，橛口不得

①陶弘景《真灵位业图·序》。

开，病者不自知，当须旁人救之。”①为什么“服散”后如此之痛苦，甚至要毙命，还有如此多的人争相服食？政治社会的因素固然起了一定的作用，更主要的是神仙信仰的因素。因为五石散中的药物在神仙家看来都是能致神仙的长生不死之药。如刘向《列仙传》中就有邛疏食石髓、赤斧食硝石、吕尚食地髓、赤须子食石脂、陵阳子食五石脂成仙的记载；葛洪《神仙传》中也有焦先食白石、刘凭服石桂英及石硫磺的故事。晋人仍未脱离“食石者肥泽而不老”②的思想，认为“服金者寿如金，服玉者寿如玉”。③《神农本草经》把五石散中的白玉英、紫玉英、石钟乳、赤石脂列为上品之药，而《抱朴子内篇·仙药》中则认为“上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使却万灵，体生毛羽，行厨立致”。后世的本草学著作中，也都认为石英、石脂、钟乳一类药物能“益精益气，补不足，令人有子，久服轻身延年”。④可见，对神仙生活的向往恐怕是当时人能忍受巨大痛苦而坚持服食五石散的根本原因所在。

魏晋南北朝民间的神仙信仰也非常盛行，葛洪《神仙传》中所载八十余位神仙事迹，都是当时社会上广为流传的。其中很多神仙能为民众治病、消

①参见隋·巢元方《诸病源候总论》。
②张华《博物志》卷七引《孔子家语》。
③《抱朴子内篇·论仙》引《玉经》。
④《证类本草》卷三。

除灾祸，因而获得民众的尊敬和祭拜。如董奉能起死回生、斩妖除怪。替人治病，分文不取，只要重病者种五株杏，病轻者种一株杏。几年以后，种杏达数万株。杏熟时，买者以谷换杏，所得之谷全部赈济给穷苦人家和外出遇到困难之人。① 还有些神仙，每日在市中乞讨，但所得之钱财食物又散赐给贫苦人，如李阿、孙登、李意朝等。② 又如成仙公升天之前，嘱母用庭中井水和橘叶治瘟疫，果然救活了很多村民的性命，于是"百姓为之立祠"，"每至甲子日，焚香礼于仙公之故第"。③ 这个时期民众对人间仙境比两汉更为迷恋。因为时代动荡不安，百姓纷纷逃向人烟罕见地带，或深山老林或湖泊密布的水域，以避战祸。人们幻想在这些地方能遇上神仙，给他们带来好运，或许既能当上长生不死的神仙，又能得到一个姿色美妙的仙女为妻。在这种心理支配下，产生了很多美丽的传说，如干宝《搜神记》中的"袁根相硕""嵩高山大穴"，刘义庆《幽明录》中的"刘骈之"刘晨阮肇""黄原"等。

同东汉末年一样，这个时期的民间神仙信仰也表现在许多次大大小小的农民起义中，如西晋惠帝时的李特、李雄、张昌、刘伯根的起义；东晋废帝时的李弘、李金银起义，孝武帝时的卢悚、刘黎、孙恩、卢循起义等。其中以卢循、孙恩起义最为突

①②③见葛洪《神仙传》。

出。据《晋书·孙恩传》记载：孙恩字灵秀，琅邪人，孙秀之族。世奉五斗米道，孙恩叔父孙泰，从师杜子恭，而杜子恭有神仙秘术。子恭死后，把秘书传给孙泰，"诳诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产，进子女，以祈福庆。……泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。"后孙泰被会稽王司马道子杀害。孙恩逃到海上。"众闻泰死，惑之，皆谓蝉蜕登仙，故就海中资给。"孙恩组织余众，再次起义，当时东晋所辖的八郡，"一时俱起"，"旬日之中，众数十万"，于是"恩据会稽，自号征东将军，号其党曰'长生人'。"其妇女有婴累不能去者，用囊簏盛婴儿投于水，而告之曰："贺汝先登仙堂，我寻后就汝"。把婴儿淹死，以为是成了仙。孙恩兵败投海自杀，其"妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数。"卢循率余部继续战斗数年。这次起义参加的人数有数十万，前后十余年。起义的原因一方面是统治者腐败，社会黑暗，官逼民反；但另一方面神仙信仰的因素起着极为重要的作用。孙泰、孙恩懂得一些神仙仙术，利用民众的神仙信仰心理组织起义；同时，广大民众则确信孙泰、孙恩是神仙下凡，是来指导他们的。这从当时的一些具体情况中可以看出，如认为孙泰是"蝉蜕登仙"，孙恩投海自杀，则认为是成水仙，于是"投水从死者百

①引文均见《晋书·孙恩传》。

数”，也企求成仙；义军号称“长生人”，也即“神仙兵”。因此，从某种意义上说，这次声势浩大的农民起义的形成得益于神仙信仰，先在神仙信仰心理支配下产生的独特行为。难怪北周的释道安会以“黄巾鬼道，毒流汉室；孙恩求仙，祸延皇晋，破国害民，惑乱天下”①攻击道教。

魏晋南北朝神仙信仰有如下三个特点：

（1）神仙信仰开始以道教形式出现。两汉的神仙信仰较为纯正，还没有以宗教的面貌出现。东汉末年，形成以神仙信仰为核心，渗杂阴阳五行思想、巫术行为、佛教仪式的道教。从此以后，神仙信仰便出现两种情况，一是单纯的神仙信仰仍在社会上广为流传；二是以道教面貌出现的神仙信仰。在魏晋时代，这两者并驾其驱，难分秋色，如葛洪《神仙传》和《抱朴子》中反映的基本上是前者，而寇谦之的天师道则属于后者。

（2）儒家的忠孝仁义与天命观思想渗入神仙信仰。儒家理论在两汉“独尊儒术”的影响下，有了很大的发展，影响很深。因此，在魏晋时期释、道的论辩过程中，佛教徒、道士们都在不知不觉中把儒家学说视为评判优劣的准则，纷纷把儒家理论拿来补充自家的理论，使自己理论贴近儒家学说，以获得儒者的好感和认同。在这种形势下，神仙信仰中出现了因“忠孝”而成仙的故事，也提出了是

①《广弘明集》卷八。

否成仙是命中注定的说法。以葛洪《抱朴子内篇》中的观点最为典型（详见2.1）。

（3）佛教的轮回报应观念开始渗入神仙信仰，因佛教的玄秘理论和来世的诱惑力，魏晋时期影响渐大。在佛、道的争辩过程，佛教的轮回报应思想被道士们窃来移入神仙信仰之中。最明显的是陶弘景的《真诰》，其篇名皆用三字组成，如《运题象》《甄命授》《协昌期》《稽神枢》《单幽微》《握真辅》，颇似谶纬学的七纬，其中记载了一些神仙故事、修炼方法，还有类似佛教戒条和地狱托生转世等说法。朱熹认为《甄命篇》却是窃佛家《四十二章经》为之。

总之，魏晋南北朝的神仙信仰比汉代复杂化，出现了许多新的情况：一是信仰对象——神仙世界更加系统化，信仰形式多样化；二是开始以道教的形式出现，三是神仙信仰中已开始渗入儒家、佛教的观念。

3.3 唐宋①：神仙信仰的疯狂时代

东汉末年，神仙信仰被道士发展而形成道教，魏晋南北朝，一方面纯粹的神仙信仰在社会上广为流行，另一方面以神仙信仰为核心的道教开始壮大，两者并驾齐驱；到了唐宋时期，神仙信仰则主要以

①这里主要指北宋。南宋的情况在下节详谈。

道教的形式出现。

唐宋两代，是我国道教发展的黄金时代，也是神仙信仰最盛行的时期。唐王室为了抬高自已的门第，视道教的创始人老聃为始祖，自已也理所当然地成了“神仙的后裔”；宋朝统治者不象唐王室那么幸运，姓赵而不姓李，但他们搅尽脑汁巧妙地虚造了一个高贵的祖先——神仙赵玄朗。他们这样做的实质是想借神权以巩固皇权，制造“君权神授”的迷雾，但其客观效果是极大地促进了道教的发展，使道教凌驾于佛教之上，给神仙信仰的盛行创造了一个良好的时代环境。唐宋时期，无论是皇帝大臣，还是士大夫们，对神仙的信仰都几乎到了疯狂的地步。

唐朝皇帝不仅三番五次下诏抬高道教的地位，如唐高祖李渊就下诏宣布道教第一、儒教第二、佛教第三，唐太宗李世民、唐玄宗李隆基也都下过尊崇道教的诏令；而且非常迷恋神仙生活，希望成仙。虽然有些皇帝心中很清楚神仙说的虚妄，但因实在不愿离开皇帝的宝座，抵挡不住长生不死的诱惑和享受的欲望，又干起炼丹服药的勾当。如英雄盖世的唐太宗，嘴上说“神仙事本虚妄，空有其名”[①]，而行动上却“发使天下，采诸奇药异石”[②]，让天竺方士那罗迩娑婆“于金飙门内，造

① 《旧唐书·太宗本纪》。

② 《旧唐书·天竺传》。

延年之药”[①]。结果服丹药后不但没有长生，反而中毒身亡。“有唐一代的皇帝，差不多都是相信炼丹方术的。据清赵翼《二十二史札记》所载，唐代皇帝因服丹药中毒而死的很多”[②]。这种情况在中国历史上是独一无二的。为了叙述方便，把唐朝皇帝求仙的大致情况列表如下：（表见148—151页）

五代十国时期，“置君尤易吏，变国若传舍”[③]，这些小王朝长则十余年，短则三、四年，君臣、父子篡弑不断，社会极度动乱，然唐以来的崇道思想未变，这些帝王往往依赖道士出谋划策，更听信道士不惜花费巨资而建宫观、炼丹药，企求长生成仙。后唐庄宗李存勖、明宗李嗣原，后晋高祖石敬瑭，后周世宗柴荣，闽王王璘、王昶，前蜀王建、王衍，吴王杨行，吴越王钱镠，南唐李昇、李煜，燕主刘守光等都宠信道士，对神仙丹药孜孜以求。如后唐庄宗拜从不理政事，只顾从事修炼以求长生不死，最后因服丹砂呕血而死的豆卢革为相；[④]信赖“能役使鬼神，化丹砂、水银”的杨千郎，并提为检校尚书郎[⑤]。又如吴越王钱镠把自称有“补脑还元服炼长生之术”的钱朗（下接153页）

① 《旧唐书·天竺传》。

② 卿希泰《中国道教思想史纲》（二），第365页，四川人民出版社1985年9月版。

③ 《新五代史·序》。

④ 《旧五代史·豆卢革传》。

⑤ 《新五代史》卷十四《唐太宗家人传第二·太祖子》。

表 1

唐太宗	贞观二十二年，使天竺方士罗迩娑婆“合长生药”，并“发使四方求奇药奇石”“发使诣婆罗门诸国采药。”（《资治通鉴》卷二百、《旧唐书·天竺传》） （服丹药中毒而死）
唐高宗	“令广征诸方道术之士，合炼黄白。”（《旧唐书·叶法善传》）把道士刘道合“召入宫中，深尊礼之。”又令他“合还丹”。（《旧唐书·刘道合传》） （服丹药中毒而死）
唐玄宗	初即位，即亲访理道及神仙方药之事。（《旧唐书·方伎》） 把当时著名道士卢鸿一、王希夷、李含光、司马承祯、张果等请到长安，加官封号，百般礼待，要李含光向太上老君转告：“朕志求道要，缅想真仙。”（《全唐文》卷三十六唐玄宗《命李含光奉词诣坛陈谢勅》） 向吴筠询问金丹修炼及神仙羽化之事，自己登坛受箓，煮炼丹药，还要大臣百官全部去太清宫、太微宫听讲老庄。 天宝一年作升仙宫（唐书·玄宗本纪） 天宝“四年（公元745）春正月庚午，上谓宰臣曰：‘朕比以甲子日于宫中为坛，为百姓祈福。朕自草黄素置案上，俄飞升天，闻空中语：“圣寿延长”。又朕于嵩山炼药成，亦置坛上，乃夜，左右欲收之，又闻空中语云：“药未须收，此自守护。”达曙乃收之。’太子、诸王、宰相，皆上表贺。”

表 2

唐玄宗	（《资治通鉴》卷215《唐纪三十一》） 迎司马承祯入京，“亲受法箓，前后赏赐甚厚”（《旧唐书》卷192《司马承祯传》） 征张果先生，授银青光禄大夫，号曰通玄先生，并欲把玉真公主嫁张果。（《旧唐书》卷8《玄宗本纪上》、《旧唐书》卷191《张果传》） 玄宗御极多年，尚长生轻举之术。于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路。投龙奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙踪，滋于岁月。 （《旧唐书·礼仪记四》） 下令“天下有洞宫山，各置坛祀宇，每处度道士五人，并取近三十户，蠲免租税差科，永供洒扫。诸郡有自古得道升仙之处，虽令醮祭，犹虑未周，宜每处度道士三人，其灵迹殊尤，功应远大者，度三人，永修香火。……应天下灵山仙迹，并宜禁断樵采戈猎。”（《唐大诏令集》卷9《天宝七载册尊号赦》） 安史之乱后，丢了帝位，还念念不忘炼丹：“吾比年服药物，此为金灶，煮炼石英，自经冠戎，失其器用，前日晚间，思欲修营……”（《全唐文》卷38）
唐代宗	大历十二月二乙亥，诏天下仙洞灵迹禁樵捕。（《旧唐书·代宗本纪》）

表 3

唐宪宗	季年锐于服饵，诏天下搜访奇士。宰相皇甫镈与金吾将军李道古挟邪固宠，荐山人仙泌及僧大通、凤翔人田佐元，皆待诏翰林。 （《旧唐书》卷171《裴潾传》） 命柳泌为台州刺史，为上于天台山采仙药。宪宗吃了柳泌的丹药后，日躁躁渴，裴潾以火毒切谏，贬为江陵令。（服丹药中毒而亡）（《唐书·宪宗本纪》《旧唐书·宪宗本纪》《旧唐书·裴潾传》）（服丹药中毒而死）
唐穆宗	穆宗虽诛柳泌，既而自惑，左右近习，稍稍复进方士。（《旧唐书·裴潾传》） 长庆四年，宪宗饵金石之药，处士张皋力谏乃止。（《旧唐书·穆宗本纪》）
唐敬宗	即位不久，宝历元年（825）便“遣中使往湖南、江南等道及天台山采药。时有道士刘从政者，说以长生久视之道，请于天下求访异人，冀获灵药。仍以政为光禄少卿，号升先生。”（《旧唐书》卷17上《敬宗本纪》） 次年，“命兴唐观道士孙准入翰林待招”为其合制“长生药。”（同上） 《旧唐书》卷174《李德裕传》：“敬宗为两街道士赵归真说以神仙方术，宜访求异人以师其道，僧惟贞、齐贤、正简说以祠祷修福，以致长年。四人皆出入禁中，日进邪说。山人杜景先进状，请于江南求访异人。至浙西，言有隐士周息元寿四百岁，帝即令高品薛季棱往润州迎之，仍诏德裕给公乘遣之。”虽然李德裕切谏丹药不可服食，但敬宗置之不理，“息元至京，帝馆之于山亭，问以道术。” （服丹药中毒而亡）

表 4

唐武宗	赵归真等道士受宠信，“出入宫掖”。归真“举罗浮道士邓元起有长生之术，帝遣中使迎之”。“帝重方士，颇服食修摄，亲受法箓。至是药躁，喜怒失常，疾即笃，旬日不能言，宰相李德裕等请见，不许。中外莫知安否，人情危惧。” （《旧唐书》卷十八上《武宗本纪》） 会昌三年夏作仙观于禁中。会昌五年六月作望仙楼。 “会昌四年，以道士李归真为左右街道门教授先生。时帝志学神仙，师归真，……帝颇信之。”（同上） “武宗皇帝好仙术，遂起望仙台以崇朝礼，复修降真台，……上每斋戒沐浴，召真士赵归真已下共探希夷之理，……处于仙台秘府以和药饵。”（《杜阳杂编》） “唐武宗皇帝好神仙异术，海内道流方士多至辇下。”（《列仙谭录》） （服丹药中毒而亡）
唐宣宗	一面诛杀赵归真，称“虽少翁、栾大复生，不能相惑”，一面便于大中十二年（857）召罗浮山道士轩辕入宫中问长生之道。 （《旧唐书》卷18下《宣宗本纪》） 另据《旧唐书》卷158《韦贯之传》附《韦澳传》载：宣宗曾遣“中使王居方使魏州，令传诏旨谓澳曰：‘久别无恙，知卿奉道，得何药术，可具居方口奏。’澳因中使上章陈谢，又曰：‘方士殊不可听，金石有毒，切不宜服食。’”

"近就钱塘，师事之"①。前蜀王建，对道士杜光庭百般宠信，拜为金紫光禄大夫、左谏员大夫，封他为蔡国公，称为广成先生，后又命他为太子亢膺之师，常与他商议国家大事。②其子王衍，大修宫殿，曾造宣华苑，其中有重光、太清、延昌、会真之殿，清和、迎仙之宫，降真、蓬莱、丹霞之亭，飞鸾之阁，瑞兽之门。为了成仙还做出许多荒谬之举：让后宫戴金莲花冠，衣道士服，衣上皆画云霞；自作《甘州曲》，述其仙状，经常歌唱，令宫人和之；还仿效唐王室的做法，以神仙王子晋为祖先，"起上清宫，塑王子晋像，尊以为圣祖至道玉宸皇帝，又朔建及衍像，侍立于其左右；又于正殿塑玄元皇帝及唐诸帝，备法驾而朝之。"②把整个小王朝搞得仙声缭绕。表现最充分的要算闽王王璘、王昶父子了。王璘一心想当神仙，听信道士陈守元、徐彦林等人之言，花费巨资，营造宝皇宫，以陈守元为宫主。一天，陈守元宣称宝皇有命，如果王璘暂退王位受道箓，便可再当天子六十年。王璘欣然从命，把王位让给儿子继鹏。过了三个月才复位。过段时间，王璘问陈守元："我当了六十年天子后，今后会怎么样呢？"陈守元、徐彦林等告诉他：你以后升为大罗仙王。王璘听后非常高兴。于是兴致勃勃

①《历代真仙体道通鉴》卷四十五。
②《资治通鉴》卷二六八。
③《新五代史》卷六十三《前蜀世家第三·王建传》。

地称帝，国号大闽。①过了四年便被儿子继鹏（继位后改名为昶）杀害。王昶对神仙的迷信，比其父有过之而无不及，拜道士谭紫霄为正一先生，拜陈守元为天师，国家政事无论大小都由道士林兴传达宝皇的命令而决定。为了成仙，听信陈守元之言，造三清殿于禁中，用黄金数千斤铸宝皇大帝、天尊、老君像，"焚香祷祀，求神丹"②。出于对神仙的虔诚信仰，为了长生不死，竟置国家安危于不顾，把政治决策权交给虚造的神仙祖先——宝皇（实际上是道士操纵），使整个社会笼罩着一派求仙的气氛。

唐末五代十国时期，虽然时间很短，统治者如走马灯般轮换，但就是在这种情况下，统治者更把前途命运寄托于神仙的帮助，把修炼成仙作为一种企图长久统治的有效途径。

北宋王朝的建立，结束了五代十国的军阀割剧局面。统治者继承了唐朝儒道佛并用和崇尚扶持道教的政策，重用道士，大兴宫观，对神仙生活充满向往。

宋太祖未作皇帝时便与道士交往甚密，做了皇帝后屡次召见道士，并封官挽留，对于神仙长生术相当感兴趣，如见道士苏澄隐"年逾八十，而容貌

①《资治通鉴》卷七二七。
②参见《新五代史》卷六十八《王审知传》、《资治通鉴》卷二百八十二。

甚少”，便向他请教“养生之术”①。又向处士王昭素请“教治世养生之术”②。

太宗即位不久，即召见华山道士陈抟，一方面想请他出仕，另一方面求教“玄默修养之道”③；后又召“善服气，多饵药，年百余岁”的华山潼山谷道士丁少微“献金丹、巨胜、南芝、灵芝等”（《宋史·太宗本纪》）。授会“变幻之术”“黄白事”的陈利用为殿直，后迁崇仪副使。④

宋真宗是宋代一位神仙靡狂者。他导演了一场天书下降的闹剧，虚造了一个神仙祖先——赵玄朗。这个祖先乃“人皇九人中一人也，是赵之始祖，再降，乃轩辕皇帝……后唐时，奉玉帝命，七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年……。”⑤赵玄朗遂成了宋代神仙信仰的一个重要对象。另一我国后世神仙信仰的主要神仙——玉皇大帝，也在宋真宗的倡导下兴盛起来，《续资治通鉴》卷31载：七年（1014）九月“辛卯，尊上玉皇大帝圣号曰‘太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝’，以来年正月一日躬申荐告。”接着宋真宗便大造宫观和铸神仙像。玉清昭应宫、元符观规模宏大，令天下并建天庆观；改兖州曲阜县为仙源县，建景灵

①《宋史》卷四六一。

②《续资治通鉴》卷五。

③《宋史》卷四五七。

④《宋史》卷四七〇《佞幸·陈利用传》。

⑤《宋史》卷一〇四《礼志七》。

宫、太极观于寿丘，以奉圣祖及圣祖母……一时全国宫观峰涌而起；同时又铸玉皇、圣祖等像供于宫观之内，制定了天庆节（正月三日）、天贶节（六月六日）、天祯节（四月一日）、先天节（七月一日）、降圣节（十月二十四日）等，设醮祭祀，以至“一国君臣如病狂然”①。除此以外，宋真宗还厚待道士，希求长生不老术。如青华观道士赵自然，真宗以其“颇精修养之术”，召至宫，亲问之，赐以紫衣。道士张无梦“行赤松导引、安期还丹之法，以修炼内事形于歌咏，累成百首，题曰《还元篇》，”真宗召见，“问以长久之策”。“善服食，得延年”的泰山隐士秦辨、“善服气”的道士贺兰栖真、“善辟谷长啸”的承天观道士柴通玄等都曾受到真宗的召见和厚待，其目的是学得他们的长生术，以使自己当神仙。

仁宗继位，对真宗的崇道有所抑制，狂热的神仙信仰有所降温。但神仙斋醮仍很频繁，甚至将圣祖赵玄朗的“神化金宝牌”分送各地，加强“圣祖”的崇拜，真宗时宰相王钦若死后还下诏为其在茅山塑像，列于仙官，供人祭祀。以至“道场斋醮，无有虚日，且百司供亿，至不可资计”②。甚至当时还编出了仁宗是“南岳赤脚李仙人”下凡的故事。③

①《宋史》卷八《真宗本纪》。

②《宋史》卷二八四《宋庠附》。

③《历代真仙体道通鉴》卷四八。

神宗继位，国家“兵虚财匮”，任用王安石为相，采取了一系列革新措施。唯独对唐宋以来的崇道政策未作变革。而且即位不久，便于熙宁（1068—1077）中，“更增神仙封号，初真人，次真君。”①

至宋徽宗赵佶即位，神仙信仰又风靡起来。首先是编造了许多神仙降临的故事，如《续资治通鉴》卷九十一载：政和三年（1113）十一月，“帝有事于南郊，蔡攸为执绥官，玉辂出南薰门，帝忽曰：‘玉津园东，若有楼台重复，是何处也？’攸即奏：‘见云间楼殿台阁，隐隐数重，既而审视，皆去地数十丈。’顷之，帝又问曰：‘见人物否？’攸即奏：‘有道流童子，持幡节盖，相继而出云间，衣服眉目，历历可识。’乙酉，遂以天神降，诏告在位，作《天真降临示现记》。”同书同卷还记载了徽宗梦见老子示谕的故事。尤其是道士林灵素编造了徽宗及其部属都是神仙下凡的故事，影响更大。《宋史》卷四六二《方伎下·林灵素传》：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也。既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。已乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治。又谓蔡京为左元仙伯，王黼为文华吏，盛章、王革为园苑宝华吏，郑居中、童贯又诸巨阉皆

---

①《宋史》卷一〇五《礼志·诸祠庙》。

为之名。贵妃刘氏方有宠，曰九华玉真安妃。”宋徽宗以道教教主自居，自称为教主道君皇帝。这样徽宗的统治集团简直成了神仙集团。同时，徽宗还大建宫观，如长生宫、显烈观、玉清神霄宫、建葆真宫、上清宝箓宫等，令天下洞天福地都普遍修建宫观、塑造圣像。又增封神仙人物，如尊玉皇为“太上开天执符御历含仁体道昊天玉皇大帝”，封庄子为“微妙元通真君”，列御寇为“致虚观妙真君”。以太上混元上德皇帝二月十五日生辰为真元节，以青华帝君八月九日生辰为元成节。“至于对道士之亲切召问和对他们赐封赐物的事，也更是有宋以来最为频繁的了”。《宋史》作者在分析宋徽宗失国之由时，其中之一是“溺信虚无，崇饰游观，困竭民力”，确实很有见地。

上有所好，下必甚也。唐宋两朝皇帝对神仙的迷信，导致了王公贵族、士大夫阶层疯狂的神仙信仰。有这样两个故事。

昭义军节度使李抱真，晚年好方士，希望长生不死。方士孙季长为他炼金丹。丹成，孙对李说：“吃了它就可以成神仙了。”李抱真欣喜若狂，马上升孙季长为宾僚，并多次对左右大臣们说：“这种丹药秦始皇、汉武帝都得不到，只有我得到了，以后升仙朝太清，我就不能与你们为伍了。”喜悦之情溢于言表。连晚上做梦都是驾鹤升天，于是刻木鹤、穿道士的衣服作练习。吃了二万粒丹药，腹部坚硬非常，昏迷几天不知人事，将死。道

士牛洞玄用猪肪谷漆使他下泻，把所食丹药几乎泻尽，病才稍好。这时孙季长说："马上就要上天成仙了，为什么又放弃了呢？"于是李抱真又吃三千丸，吃完马上就死了。①

尚书张裼的儿子听说"壁鱼入道经函中，因蠹食'神仙'两字，身有五色，人能取壁鱼吞之，以致神仙上升"，于是便写了"神仙"两字，剪碎后扔进瓶中，捉了壁鱼放进去，想等壁鱼吃后他再吃壁鱼而成神仙，可是左等右等，却等出了精神病。②

可见这种想成仙的迫切简直到了疯狂的程度。

唐代士大夫信仙相当普遍，如初唐四杰之一的王勃："雅厌城阙，酷嗜江海，常学仙经，博涉道记"③，常常游道观、交道士；连做梦也是"翕然登霞首，依然蹑云背，电策驱龙光，烟途俨鸾态。"④卢照邻也是一个仙迷，"学道于东龙门精舍"，到处寻求方士、道士，煮炼丹沙，服食丹药，吃后"三四年羸卧苦嗽，几至于绝"，仍不思悔改，还写了《与洛阳名流朝士乞药直书》一文，可怜兮兮地向洛阳名士乞讨好丹砂，没丹砂的就给一、二两银子。陈子昂表白"常愿事仙灵"，

① 《旧唐书》卷一百三十二《李抱真传》。

② 《北梦琐言》卷十二。

③ 《全唐诗》卷二百八十一《游山庙记》。

④ 《全唐文》卷五十五《忽梦游仙》。

"永随众仙逝，三山游玉京"①。孟浩然则表示"愿言解缨绂，从此去烦恼"，"纷吾远游意，学彼长生道"②。《胡笳十八拍》的作者刘商，感叹"光阴似箭，转眼之间，便觉筋骨衰老了。即使身为宦官，享受荣华富贵，又有何用？"于是托病辞去郎中官职，抛下娇妻爱子，身穿道袍，肩背葫芦，云游四海，寻仙问道，相传后来成了地仙。盛唐大诗人李白更是对神仙生活无比向往，一生好作神仙游，甚至认为自己原本就是谪仙，总有一天神仙会"举手来相招"③。晚唐诗人白居易也炼过丹药。④

曾任北宋太学博士、秘书省正字的吕大临在给郑国公富弼的书中说："今大道未明，入趋异学，不入于庄，则入于释。"⑤入于庄即信仰道教神仙，这也是当时王公大臣、士大夫信仰的对象之一。如富弼即"少好道，自言吐纳长生之术，信之甚笃，亦时为烧炼丹灶事，而不以示人"。⑥王宷更是经常延请道士讲论丹砂、神仙之事，还认为"天神可祈而下，下则声容与人接"。吴玠则因"喜饵丹石"，"得咯血疾而死"。⑦《宋史》卷二百七十

①陈子昂《与东方左史虬修竹篇》。

②孟浩然《修桐柏观》。

③李白《焦山杳望松寥山》。

④《西溪丛语》卷下。

⑤《宋史》卷三百四十《吕大防传附大临传》。

⑥见《蒙斋笔谈》。

⑦《宋史》卷三百六十二《吴玠传》。

六《陈从信传》也记载："从信好方术。有李八百者，自言八百岁，从信事之甚谨，冀传其术，竟无所得。"北宋古文运动领袖欧阳修开始竭力反对佛、道，但罢官以后，亦有超然物外之志，爱好神仙之说。好友陆子履寄诗谑称"寄语瀛洲未归客，醉翁今已作仙翁"。①大文豪苏东坡自称"轼龆龀好道，本不欲婚宦，为父兄所强。一落世网，不能自逭，然未尝一念忘此心也"。还恳求刘宜翁不要吝惜道术，尽量能传授给他，同时还向朋友乞赐"外丹""交梨火枣"，说"或有外丹已成，可助我梨枣者，亦望不惜分惠。"②

唐宋统治者信奉道教，为了提高道教的地位，采取了一系列扶植道教的措施。如唐代建立道举制度，规定贡举人必须兼通道经，把《老子》《庄子》《文子》《列子》等作为"明经"科的内容之一，规定士庶均需家藏《道德经》一本，置玄学博士，对道士的学业进行培训和考核；宋代也经常培训道士，如宋徽宗政和四年（1111）下诏："诸路监司，每路通选宫观道士十人，遣送上京，赴左右街道录院，讲习科道声赞规仪，候习熟，遣还本处。"③道士不仅有俸禄，而且每一观拥有田地不下数百千顷，且每一斋施动辄有数十万。④由于这些扶持措

①据《避暑录话》。
②苏轼《与刘宜翁书》。
③《续资治通鉴》卷九十一。
④《续资治通鉴》卷九十三。

施，道士数量急剧上升，据《历代崇道记》记载，唐代所度道士达一万五千余人。这些道教的专职人员信仰神仙的态度可分为两种情况：

一是把宣扬神仙可学、丹药可成作为入仕的"终南捷径"，他们利用帝王想长生不死的心理，百般鼓吹，达到升官晋爵的目的，这种道士在唐宋时期为数不少。如唐宪宗时的柳泌，《旧唐书》卷一百三十五《皇甫镈传》记载："柳泌本曰杨仁力，少习医术，言多诞妄。李道古奸回巧宦，与泌密谋求进，言之于皇甫镈，因征入禁中。"因言天台山有灵药愿求之，"起徙步为台州刺史"。结果宪宗服后身亡。起居舍人裴潾提责柳泌等人"非知道之士"，都是为了"求利而来"，"自言飞炼为神，以诱权贵贿赂。"①上文提到的闽王王璘、王昶时的陈守元、徐彦元以及宋徽宗时的林灵素等皆属此类。林灵素本投身佛门，因受不了其师的笞骂之苦，才当了道士，但对道教经籍又无研究，斋会讲道，内容平平，还"时时杂捷给嘲诙以资媟笑"，只会编造瞎话哄骗徽宗，颇受徽宗器重，屡次加官封号，是一个实足的骗子。

二是真正相信神仙可学，信仰神仙的。他们或者抛弃世俗生活，隐居深山老林，苦心修炼，摸索修心养性，延长生命甚至长生不死的路子；或者虽曾出仕，但不贪图高官厚禄，不敢弄玄虚，专心探

①《旧唐书》卷一百七十一《裴潾传》。

索成仙的方法。如唐代的王绩、毋游岩、孙思邈、司马承祯、成玄英、王玄览、吴均、李筌等，五代十国的罗隐子、杜光庭、李道殷、谭峭等，宋代的陈抟、张伯瑞、张景元、许坚、陈曙、邢仙翁等。这些道士经过长期的亲身实践，提出了各自的成仙理论。这里简单介绍一下成玄英、王玄览、司马承祯、吴均、杜光庭、陈抟、张伯瑞的理论。

成玄英，唐初著名道士，陕州（今河南陕县）人，隐居东海（今江苏北部）。著有《老子注》《庄子疏》等。他认为"静是长生之本，躁是死灭之原"，要想长生成仙，须当静心守一，提倡无欲无为的静养功夫；称元始天尊为"上圣"，宣扬经常吟诵元始天尊所降的《度人经》便可长生久视；认为修道不但可以长生成仙，而且用道治国还可安定天下。他还认为不是每个人都可修道成仙的。人分为三等：一是"根底"深、"觉悟"快的利根之人，二是"根底"浅、"觉悟"差、"尘念"重的中根之人，三是"尘念"深、无觉悟、不信道的下机之人。只有利根之人才有可能修仙。蒙文通先生评述他的理论是"不舍仙家之术，更参释氏之文"，"萃六代之英菁而垂三唐之楷则是也"。① 对后世影响较大。

王玄览（626～697)，广汉绵竹(今属四川)人。对《道德经》和神仙方药均有一定的研究，著有

① 《校理老子成玄英疏叙录》。

《遁甲四合图》《真人菩萨观门》《混成奥藏图》《九真任证颂道德诸行门》《老君口诀》等。其思想体系渊源于道家而杂有佛教的色彩，主要通过对"道"的解释论述长生成仙的思想。把"道"分为"可道"与"常道"。认为"常道"生天地，无生死；"可道"生万物，有生死。"可道"可因修而得，保存形体，成为"形仙"，比较低级；"常道"也可以修得，但只有用坐忘的方法养神，才能舍去形体，得到真道。只要修得"常道"，便可以长生久视，成为神仙。

司马承祯（646～735），河内温(今河南温县)人。因"薄于为吏，逐为道士"，从师潘师正，受符箓及辟谷导引服饵之术。后隐于天台山玉屑峰，称"白云子"。主要著作有《修真秘旨》《坐忘论》《服气精义论》《采服松叶等法》《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》《上清天地宫府图经》《天隐子》等。其理论以道教经籍为依据，吸收了儒家正心诚意和佛教止观、禅定等思想，提出"安心坐忘之法"，核心是守静去欲。他认为每个人都是禀天地之"灵气"以生，人人都有长生成仙的可能，关键是能否修炼自已的'灵气"，使它还其本然，不受世俗邪见所污染，也就是"得道"。为此，他提出了详尽的修道步骤：一是信敬，对修道要怀着"敬仰尊重"的心理，不能有丝毫怀疑；二是断缘，断绝一切俗事往来；三是收心，守静去欲，转入"虚无"；四是简事，安分守已，不求分外不当的事物；五是真

观，善于观察事物，不为外物所迷；六是泰定，形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至。七是得道。这种修炼方法对后世影响较大。

吴筠，华州华阴人。从师潘师正，受正一之法。著有《玄纲论》《神仙可说论》《形神可固论》等。他认为人是依靠自己身体内的精、炁、神而生存的。人要想获得长生成仙，就必须修道，注意精、炁、神的修炼，修炼的方法是“守静去躁”，其步骤是“始于‘正一’，次于‘洞神’，栖于‘灵宝’，息于‘洞真’，皆以至静为宗，精思为用，斋戒为务，慈惠为先。”至静则神凝，精思则感切，斋戒则真应，慈惠则功成，做到了这些就是初级神仙了。然后“吐纳以炼藏，导引以和体，怡神以宝章，润骨以琼醴，……则气液通畅，形神合用，不必金丹玉芝，可俟云軿羽盖矣”。[1]他还批评用祈神拜佛的方法来达到长生，就象“止沸加薪”一样，完全是枉费心机；认为只知养形、不知宝神也是不正确的。

杜光庭，处州缙云（今属福建）人，唐末五代著名道士。著有《道德真经广圣义》《广成集》《历代崇道记》《洞天福地岳渎名山记》《神仙感遇传》《墉城集仙录》等。其成仙理论本于人成于气的学说，强调清心寡欲，内安其神，外除其欲，舍恶从善，灭三毒（身心口），守三元（上中下丹田），达

[1]《玄纲论》中篇《学则有序章第十一》。

到返本还源，归于至道。认为“学仙之人，能坚守于至道，至道自来归之”。把佛教的禁欲思想和道教的内丹理论相结合，坚持儒道释三教无别论。他还首次提出了“鬼仙”之说，克服了以往只讲飞升、尸解，要求过高，使人可望而不可及的弊病，倡导生时行善、死后成仙，具有更大的欺骗性，有利于神仙信仰的广泛传布。

陈抟，五代宋初著名道士。先隐居武当山九室岩，“学神仙导引之术”[1]，后移居华山云台观。著有《指玄篇》《三峰寓言》《高阳集》《钓潭集》《阴真君还丹歌注》等。他的易学思想和老学思想对宋代理学有很大影响；尤其是他的内丹理论和实践有其独创性。宣扬“以身口为炉”，“以宫室为灶”，默心修炼，达到“上元气结成宝，下元气入昆仑泥丸注为珠，可照三千大千世界”的“真仙”境界。他修炼内丹的实践就是著名的睡功，短则数月，长则数年，提出“至人之睡”与“俗人之睡”的区别。

张伯端（987～1082），天台（今属浙江）人。相传遇青城丈人，得金液还丹之妙道。著有《悟真篇》《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》《金丹四百字》等。在《悟真篇·序》中说：“因念世之学仙者十有八九，而达真要者未闻一二，什既遇真诠，安敢隐默，罄所得成律诗九九八十一首，号曰

[1]《东轩笔录》。

《悟真篇》。”其理论主要是论述内丹修炼，认为“学仙须是学天仙，惟有金丹最的端”。修炼方法是以身体为鼎炉、以精气为药物、以神为火候，使精气神凝聚不散而成金丹。同时强调仅靠修金丹是不够的，还需通性理，强调儒道释三教合一。因精气神是每人本身所固有，所以人人都有成仙的可能，“人人本有长药，自是愚迷枉摆抛”。

唐宋时期神仙信仰的特点是：

第一，嗜仙如狂，举国上下如痴似醉。如唐代共17位君主，其中有六、七位死于丹药中毒，甚至父子“前赴后继”。为了成仙，不惜放弃皇位；为了成仙，不但自己投身道门，亲受法箓，还送子女入道观当道士；为了成仙，让“金门羽客”充斥朝政，封官晋爵。宋徽宗甚至自称长生大帝君，设道学，置道职，以道士取代儒官，把一个朝庭搞得仙味十足。王公大臣、士大夫阶层服丹身亡的也大有人在，如前述的李抱真、张褐之子、吴玠皆是为成仙而发疯、身亡的。

第二，这个时期的信仰心理可分为三个阶段：初唐、盛唐时，国势强大，政治开明，人们充满自信和兴奋，热爱、眷念世俗生活。导致了人们进取意识和肉欲享受的全面复苏，萌发了长久拥有这个世界、这种生活的念头，对人生短促发出了由衷的感叹，于是投入了神仙信仰的怀抱。安史之乱的暴发，使梦幻般的生活嘎然中断，雷雷战鼓击碎了人们对生活的自信和热爱，破灭了人们杀敌报国、建

功立业的理想，一下子陷入了心理“失重”的状态，因此中唐以后的神仙信仰更多的是表现对生存欲、享受欲、贪欲的满足，不是热爱人世生活，而是企求离开人世。

北宋时期，表面上国富民强，莺歌燕舞，实际上受北面契丹、西面党项羌人的危险，割地赔款，国库空虚。在这种形势下，北宋人具有很浓的及时行乐思想，而神仙信仰既能满足他们的各种行乐欲望，又能给他们虚幻的自信，还能为他们提供一个逃离人世的场所——神仙世界。所以得到他们的普遍崇信。

第三，外丹术盛极转衰，内丹术兴起。炼丹术至唐代登峰造极，但由于众多人因服丹药而身亡，因此外丹的危害性逐渐为人们所认识。唐末以后内丹说兴起，至北宋基本形成了内丹理论。

第四，以修仙为目的，儒、道、释进一步合流。如张伯端认为“教虽三分，道乃归一，奈何后世黄缁之流，各自专门，互相非是，致使三家宗要迷没邪歧，不能混一而同归矣”。① 因此他的内丹理论就吸收儒家的性命之说，加以改造，提出了性命双修的修炼方法。修命即修炼人们内的精、气、神，是神仙家原有的方法，修性则类似于佛教禅宗的坐禅，审思净虑，心注一境，以达寂灭之境界。先修命，后修性，即“先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于

① 《悟真篇·序》。

究竟空寂之本源”。①这种融儒、道、佛于一体的内丹理论是后世一切内丹著作的根本。北宋末年还出现了道教善书《太上感应篇》，宣扬在世俗生活中只要遵守封建道德、行善去恶，便可成仙上天。

3.4 南宋金元：神仙信仰的他力化

唐宋两代，神仙信仰达到登峰造极，无论是封建帝王，还是文人学士，普通百姓都渴求成仙，对神仙生活如痴如醉，孜孜以求，他们坚信“我命在我，不在于天”的信念，炼丹药，寻仙草，辟谷食气，相信只要坚持不懈，就能达到目的。然而太高的愿望与不可能实现的现实给人们打了一记闷棍，尤其是不少人因服食了花费巨资炼成的仙丹不但没有长生反而中毒身亡的事实，对那些做梦都想成仙的人无疑是沉重的打击。

现实是如此残酷，可当神仙的诱惑力实在是太大了。于是南宋以后人们便开始寻求成仙的其它途径，出现了从自力信仰向他力信仰的转变。何谓自力信仰？何谓他力信仰？王祎在《青岩丛录》中认为：“由服食炼养，而保啬吾人之真性，可称自力宗”，“由符咒科教，而得延命，可称为他力宗”。①

①紫阳真人《悟真篇拾遗·禅宗歌颂诗曲杂言》，见《正统道藏》第六四册。

①〔日〕小柳司气太《道教概说》第63～64页，商务印书馆。

自力信仰强调人的主观能动作用，主张通过自身修炼而达到延年益寿甚至长生不死的目的，是一种积极的行为信仰；他力信仰则强调神仙的作用，认为只要虔诚信仰、崇奉祭祀就能感动神仙，得到神仙庇护和点化，因而消灾去祸甚至长生不死，是一种消极的心理信仰。在唐宋以前，神仙信仰中虽然也包含他力信仰的因素，但主体是自力信仰；南宋以后则正好相反，以他力信仰为主，自力信仰为辅。这种转变的实质是：通过一千多年的实践，人们自信能通过修炼而成仙的希望已宣告失败，开始转向对神仙的祈求膜拜，寄希望于神仙的指点或赐以仙丹而升入仙班。我们从南宋金元时期的仙话中可以发现，绝大多数神仙都不象唐宋以前的那样直接服食仙药而成仙，而是受神仙的点化才成仙的。如著名的八仙之间就有这种度化关系：铁拐李度钟离权，钟离权度吕洞宾，钟离权、吕洞宾度韩湘子、曹国舅等。

南宋金元时期神仙信仰从自力信仰转向他力信仰主要表现在以下二个方面：

（一）外丹术的衰微，内丹术的兴盛。

鉴于唐代“服药反为药所误”的惨痛教训，北宋时期，耽于炼丹服药的已较少见。南宋以后炼丹服药求神仙的做法，普遍为人们所鄙弃，甚至遭到严厉的批评。如南宋刘克庄作诗“但闻方士腾空去，不见童男入海回，无药能令炎帝在，有人曾哭老聃来”以讽刺挖苦；元人谢应芳说得更为彻底：

"神仙不足信，何药可延年。"① "世传仙人上天骑白鹤，荒唐谬悠言不怍。"②因此，外丹术在求仙者心目中的地位一落千丈，呈明显的衰微趋势。而这时，内丹术异军突起，非常盛行。内丹术是在服气、导引、行气、胎息等修炼基础上发展起来的，唐末已出现，并在部分道士和士大夫中间流行，但被外丹修炼所淹没，影响不大。由于外丹的失败，北宋特别是南宋以后内丹术大盛。内丹的原理是把身体当"炉鼎"，以体内的"精""气"为药物，运用"神"去烧炼，使精、气、神凝聚结成"圣胎"，即"内丹"。内丹术以祛疾健身为初效，以延年永寿为中效，以"阳神"飞升为最高目标。其思想既含"天人合一"的哲学观，又融入了禅宗的"坐禅"方式。

南宋以后，竭力倡导内丹术的是全真教。全真教北宗的创始人是王重阳，相传他生于富豪之家，常以粮救济穷人。后中金朝武举，任命为酒税小吏，愤然离职，隐居修道，装疯卖傻，称为王害风。正隆四年（1159）在甘河镇酒店遇神仙正阳祖师、纯阳真人授以口诀、饮以仙水。从此到处讨饭，"短裳破飘，服冰卧雪""肆口而发，皆尘外语"。后陆续收了马钰（丹阳真人）、谭处端（长真真人）、刘处玄（长生真人）、丘处机（长春真人）、王处一（玉阳真人）、郝大通（广宁真人）、孙不二（清净真人）等七个弟子，号称"七真"，创立全真教（后称北宗）。其教义融儒、道、释于一体，主张性命双修，先修性后修命。修性即精神修炼，要求无心忘言、柔弱清静、正心诚意、少思寡欲、敬天爱民、济世度人，如《郝宗师道行碑》所说："其修持大略以识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人之为宗。"修命即肉体修炼，其法是保全精、气、神，认为"静坐以调息，安寝以养气，心不驰则性定，形不劳则精全，神不扰则丹结，然后灭情于虚，宁神于庭，不出户庭，而妙道得矣。"①概括起来就是三句话："取天下之要在乎不杀人；治天下之要在乎任贤；修身之要在乎清心寡欲，炼神致虚，则与天地为长久。"②

全真教南宗继承和发展了北宋张伯端（尊他为紫阳真人）的内丹学说，以张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾为"南宗五祖"。其教义也主张性命双修，但与北宗不同的是先修命后修性，非常重视形体修炼，视内丹修炼为成仙的根本途径。同时，南宗教理中还吸收了很多佛教禅宗的思想和方法，如白玉蟾在《修仙辩惑论》中认为：

上士可以学天仙之道，学成后可以变化飞升。方法是以身为铅、以心为汞、以定为水、以慧为火，身心合一，定慧合一，片刻间即能"凝结十月之胎"而成大道。其法靠"心传"。

①②谢应芳《龟巢稿》卷五、卷六。

①《甘水仙源录》卷一《马丹阳道行碑》。
②《道园学古录》卷二十五《河图仙坛之碑》。

中士可以学水仙之道，学成后可以出入隐显。方法是以气为铅、以神为汞、以午为火、以子为水，一百天后可混和神、气、子、午，三年后可以成道。其法有卦爻而无斤两，可以“口传”。

世俗之人，只能学地仙之道，学成后可以健康长寿。方法是以精为铅、以血为汞、以肾为水、以心为火，一年后可融结精血肾血，九年方可成功，是下品炼丹法。①

这种把学仙之人分为上、中、下三个等级的观点源于葛洪的修仙理论。但其丹法中，后二种是传统的丹法，第一种则是来自禅宗的“顿悟成佛”“以心传心”，所谓定、慧都是佛教用语。之所以出现这种情况是与南宋的社会环境密切相关的。南宋禅宗盛行，士大夫风靡而趋，连皇帝也极力提倡，如宋孝宗就曾宣称：

> 今时士大夫学孔子者多，只工文字语言，不见夫子之道，不识夫子之心，惟释氏禅宗，不以文字教人，直指心源，顿令悟入，不乱于生死之际，此为殊胜。②

因此，道教要想得到封建统治者和士大夫们的信仰，就必须改变原来的面目。白玉蟾等人正是顺应这种潮流而形成了全真教南宗。

全真教南、北两派至元以后合并，明清以后衰

①参照葛兆光《道教与中国文化》第266～267页，上海人民出版社1987年9月版。

②《高僧传四集》卷四至卷六。

微。在南宋金元时全真教盛极一时，信仰者颇多：“情窳之人，翕然从之，南际淮，北至溯漠，西向秦，东向海，山林城市，庐舍相望，什佰为偶，甲乙授受，牢不可破。……贞祐丧乱之后，荡然无纲纪文章，蚩蚩之民，靡所趋向，为之教者，独是家而已，今河朔之人，什二为所陷没。”①由于邱处机不远万里谒见成吉思汗，元太祖深为感动，赐封他为“活神仙”，还向他请教治国之法、长生久视之道，后来又让邱处机掌管天下道教，授于道士免除一切赋税的特权，于是全真教更是“玄风大振，化治诸方，学徒所在，随立宫观，往古来今，未有如此之盛也”。“诸方道侣云集……京人翕然归慕，若户晓家喻，教门四辟，百倍往昔”。②其影响遍及全国。

尽管南宋金元时期对全真教的信奉者很多，但如果对这种现象作细致的分析，我们就不难发现，这个时期的神仙信仰与唐宋以前的情况在信仰群体和目的方面是有较大差异的。

这个时期，统治者之所以重视全真教，大多并不是出于神仙信仰的缘故，而是全真教所主张的忍耻含垢、除情去欲、清虚淡泊、慈爱恺悌等有利于维护封建统治，有利用的价值。正如清代有位全真教信徒所说的那样：“唤是道教，恰是儒规，唤为道法，即是王法。人能受持者，非仅欲人尽心尽

①元好问《紫微观记》。

②《云山集》卷七《终南山楼云观碑》。

性，抑且欲人知命知天，于入世之中，达身于省身之内。实有佐于王化，绳人于众善也。”①因此，一旦全真教势力过大便严加禁止，如金章宗看到全真教“什佰为隅，甲乙授受，牢不可破”时，便在明昌元年（1190）下诏：“以惑众乱民，禁罢全真及五行毗卢。”②呈现出与唐宋以前统治者截然不同心态。考其缘由，恐怕与全真教的教理有关。全真教倡导内丹术，虽然比外丹修炼显得玄奥，也更具有欺骗性，但要封建帝王放弃眼前的豪华奢侈的生活享受，去讲究静心去欲、修身养性，事实上根本不可能。封建帝王做梦都想长生不死，但他们的理想首先是能充分享受现有的生活，其次是希望永久地享受这种生活，故房中术、仙丹之类既省事又有速效（神仙家的谎言）最适合他们的味口，而全真教的一套就显得偏离他们的理想了，金世宗召见王处一、邱处机一事就较典型地反映了这种情况：金世宗“色欲过节，不胜疲惫，每朝会，二人掖行之，自是博访高道，求保养之术”③，于大定二十七年（1187）和二十八年分别召见全真教道士王处一和邱处机，其目的大概是想请教房中采补术之类，但王处一回答的是“保精以养神，恭己似无为”。④邱处机回答的是“抑情寡欲，养气颐

①《初真戒》卷首吴序（《道藏辑要》张集七册）。

②《遗山文集》卷三十五《紫微观记》。

③《玄风庆会录》。

④《甘水仙源录》卷二姚燧《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑铭》。

神”。①牛头不对马嘴，金世宗心中老大不高兴，王处一、邱处机只好怏怏而回。全真教祖师吕洞宾的两句话可作对这种情况的总结：“孝弟忠信为四大支柱，不竖其柱而用心，椽瓦何能成得大厦？”“酒色财气四字一毫不犯，方可成道，浮名浊利，尤修仙的对头。”②前一句对封建统治有利，故得统治者政治政策上的支持；后一句话不合统治者修仙的愿望，故统治者不可能在心理信仰方面拥护全真教。

全真教的内丹理论虽然艰深难懂，但全真教道士非常注重形象宣传，编造了大量的仙话，著名的如八仙仙话及邱处机等人的仙话，以神仙的善行吸引民众，以神仙的超度诱惑信仰者，故在民间百姓中信仰者也相当多。陈垣先生在《南宋初河北新道教考》卷二《全真篇·人民之信服》中指出：“然全真何以能得人之信服乎？窃尝思之，不外三端，曰异迹惊人，畸行感人，惠泽德人也”。③如李志常与村民避寇入山中洞穴，村民不让他进去。他被贼寇抓后，被严刑酷打，但他不嫌前怨，宁死不招村民的藏所，救了数百人之命，于是村民“争为给养”，又如栖云王真人率道士千余人，“挥袂如云，荷插如雨”，开渠引水，灌溉农田。④由此可

①《云山集·长春道人成道碑》。

②《云集语录》（《道藏辑要》璧集三册）。

③《南宋初河北新道教考》第37页，中华书局1989年5月版。

④同上第37～38页。

知，民众对全真教的信仰乃是相信神仙能给他们带来幸福、解除灾难；全真道士能获得民众的信赖乃是他们的善行，如《遗山集》卷三《圆明李志源墓表》所说："全真家乐与过客饵，道院所在，至者如归。尝岁饥，资用乏绝，先生辟谷数旬，以供给来者，其先人后已类此。"

全真教的信仰主体是士大夫阶层，真正相信内丹修炼能成仙并付诸行动的也是士大夫阶层。因为融儒家忠孝、佛教禅理、老庄清静无为的教义和内丹术，第一，符合士大夫当时的心境，女真入主中原，身沦亡国之奴，正面抗争无能为力，屈膝折节又不甘心，陷入一种苦闷、徘徨、烦恼、绝望、忧心忡忡的境地，自然而然地产生了"佯狂玩世""愿弃人间事"的思想，而全真教正迎合了这部分人的心理，故"士有识变乱之机者，往往从之"。①元时国子助教陈绎曾撰写的《重修集仙宫碑》说的更明白："在金之季，中原极荡，南宋孱弱，天下豪杰之士，无所适从……而重阳宗师长春真人，超然万物之表，独以无为之教，化有为之士，靖安东华，以待明主，而为天下式。"②第二，与士大夫遵循的生活情趣相符合。全真教痛改北宋道教的面目，既不讲炼丹服药，也极少祭醮禳禁，而主张淡泊无为、清静空寂，倡修心复性养命，以深奥的内

①《道园古录》卷五十《非非子幽室志》。

②转引自陈垣《南宋初河北新道教考》第41页，中华书局1989年5月版。

丹理论和修炼来达到长生不死的目的，显得较为高雅，契合士大夫的人生理想。由于这两个原因，全真教得到了士大夫的好感，"远近趋风，士大夫争钦慕而师友之"。①

综上所述，如果从神仙信仰的角度考虑全真教的情况，帝王的信仰与唐宋以前相比显然差得很多，真正相信内丹术并付诸实践的极少见；民众的信仰跟以前差不多，可能普及面更广；而士大夫的信仰无论是人数还是程度上都超过以往，但信仰的目的侧重于精神方面，成仙的欲望则不如以往强烈。

全真教倡导的内丹修炼成仙术虽然仍属自力信仰，但它讲究心理训练，较少强烈的外在行动；讲究清心寡欲，忽视人的享受欲望；重视神仙的点化作用，不再提倡人的主观能动性。与唐宋以前的求仙寻仙、炼丹服药、呼吸导引等相比，在程度上已有较大的差距。从某种意义上说已含有较多的他力信仰因素。

（二）设斋打醮活动的盛行。

倡导内丹修炼成仙术的全真教，虽然在南宋金元时期盛极一时，但符箓派道教仍有很大的市场，既受到封建统治者的青睐，又颇得民间百姓的相信。符箓派道教，金时有太一教、真大教，元时有正一派和净明道。

①《甘水仙源录》卷一张子翼《丹阳真人马公登真记》。

太一教由金初道士萧抱珍所创。相传萧抱珍传“太一三元法箓之术，因名其教曰太一”，①后“即以仙圣所授秘箓济人，祈禳诃禁，罔不立验”。②该教“以老氏之学修身、以巫祝之术御世”，③重视符咒秘箓，为人去厄求福。如二祖萧道熙“生平好振施，养老恤孤近百人，人月给镪伍千为率，死乃已。贫者丧不能举，衣被棺椁，为俱具之。至于持行法箓，捕逐鬼物，风声肃肃，除治户庭间，殆古之能吏然。精一之诚，贯达幽显，降度之功，洋溢之世矣”。④正因为如此，太一教不但有众多的崇信者，“始祖一悟真人，以神道设教，所在翕然从风”，“门众数万”，⑤，“求教者接迹，岁所传无虑数千人”，⑥“声教大振，门徒增盛，东渐于海”。⑦而且屡次得到金元统治者的提倡，如金熙宗召见萧抱珍，赐观额为太一万寿观；元世祖赐太一万寿观为太一广福万寿观，向四祖萧辅道问治国之道，并赐号太一中和仁靖真人，

①《元史·释老志》。

②汲县《重修太一广幅万寿宫碑》，转引自陈垣《南宋初河北新道教考》第112页。

③陈垣《南宋初河北新道教考》第112页。

④《秋涧集》卷四七，转引陈垣《南宋初河北新道教考》第117页。

⑤⑦《秋涧集》卷四七，引自陈垣《南宋初河北新道教考》卷四《太一篇》。

⑥《萧真人碑》，引自陈垣《南宋初河北新道教考》卷四《太一篇》。

命五祖萧居寿领两京太一宫祠事等。

真大道教原名大道教，由金初刘德仁创立。据载刘德仁原是沧州乐陵人，北宋亡后迁居盐山太平乡。一日遇一乘牛车的老者，授以《道德经》要言，并告诫他：“善识之，可以修身，可以化人。”从此以后，刘德仁“玄学顿进”，以老者所授传教弟子，遂创立大道教。金大定初，赐号东岳真人，居京城天长观。元宪宗召见五祖郦希诚始名其教为“真大道教”。其教以无为清静为宗，真常慈俭为宝，其戒则不色、不欲、不杀、不饮酒、不茹荤，以仁为心，恤困苦，去纷争，无私邪，守本分，不务化缘，日用衣食，自力耕桑赡足之。有疾者符药针艾之事悉无所用，惟默祷虚空以至获愈，复能为人除邪治病，“唯以一瓣香朝夕恳礼天地”，善于劾召之术，不讲飞升化炼之术及长生久视之事，以清修寡欲作为保身与救民的手段。其信仰者“几遍国中”，“道俗官民，咸称殊异”，“远近之民，愿为弟子，随方立观者不少”。①

净明道在南宋、元初的江南也颇有信仰者。净明道信奉许逊，把许逊及吴猛、陈勋、周广、曾亨、时荷、甘战、施岑、彭抗、盱烈、钟离嘉、董仁览合称为十二真君。据载许逊是东晋时人，曾任旌阳县（今湖北枝江县北）令。从师吴猛，得其秘术。晋室乱后，弃官周游。东晋宁康二年(374)

①以上参见陈垣《南宋初河北新道教考》卷三《大道篇》。

于南昌西山（今江西新建县）全家42人拔宅飞升成仙。许逊信仰自隋唐以来一直在民间流传，“许逊斩蛟”的故事流传很广。相传南宋绍兴年间，西山玉隆万寿宫道士何真公（守正）祈请许逊解救战乱，于是许逊降临万寿宫，亲授“飞仙度人经、净明忠孝大法”等，“净明忠孝大法”遂行于世。后又经刘玉、董元吉等人倡导，在元初形成净明道。其教义强调儒家伦理道德，“以忠孝为本”，视忠孝、廉谨、宽裕、容忍为“八宝垂训”，所谓“忠孝廉慎之教”；又重视符箓，即“灵宝净明秘法”，有所谓“服炼身形符”“束缚百邪符”“救治百病符”“安镇呼召符”“度脱六亲符”等，而且还要供奉“净明天宝天尊”，每日烧香祈拜①。该派较好地把儒家伦理道德与传活道教、神仙思想揉和在一起，既不违反人们的道德标准，又能满足人们的消灾灭祸、求福赐寿的心理需要，所以在江南一带民间有一定的市场。

正一派是我国道教发展史上老牌，属符箓派。上溯至东汉末年的五斗米道，继承了南北天师道与上清、灵宝等派的内容，后又吸收了雷法和内丹术，以龙虎山为活动中心。宋理宗敕三十五代天师张可大，提举三山（龙虎山、阁皂山、茅山）符箓，兼御前诸宫观教门事；元世祖命三十六代天师张宗演“主领江南道教”；元成宗大德八年(1276)

①参见《太上灵宝净明秘法》。

授三十八代天师张与材“正一教主，主领三山符箓”。元以后符箓各派教法相互融汇，合为正一派，推张天师为教主。①该派以《正一经》为主要经典，相传为太上老君亲授。讲究降神驱鬼、画符念咒、除恶降妖、祈福禳灾等。该派由于受到元世祖、元成宗的推崇，在元代几与全真教并起并坐，明清以后则独霸天下。

如前所述，如果摒弃政治的因素，封建帝王对全真教的内丹修仙术并不感兴趣，这并不是说他们不想长寿甚至成仙，而是因为内丹修炼对他们来说太难了，他们实在不可能放弃眼前的山珍海味、后宫佳丽。而符箓派道教的做法则比较合他们的味口，于是宫内宫外建斋打醮活动频繁进行。如元世祖：中统二年，遣王佑采访僧道，命炼师筑道观，遣道士代祀东海；中统三年十一月丁亥，敕长春宫设金箓周天醮，至元十四年，赐天师张宗演真人号领道教，修周天醮，又命真人李德和代祀济渎；至元十六年诏张留孙主各处道教作醮事，又命李居寿作醮事；至元十七年遣中使……往龙虎山、阁皂山、三茅山设醮；至元十八年，祭斗设醮；至元二十四年二月，遣使持香巾诣龙虎、阁皂、三茅设醮……。②又如英宗刚继位即“命张留孙修醮事，又以天寿节遣使于龙虎山修醮”。③文宗“天历二年，

①数照朱越利《道教答问》第145页。

①详见《元史·世祖本纪》。

②详见《元史·英宗本纪》。

累建醮事”。①到后来，全真教道士为了取得统治者的信任，也不得不学会设斋打醮、念咒画符之类。如李道谦对“祠祀上章、金丹玉诀之秘咸诣精奥”。②女冠荣炼师也“复研精正一科式法箓……贵族豪宗，欲谢愆过而资冥福者，召请无虚日”。③泰定年间的黄箓普度大醮仪式则由正一教的天师和全真教的掌门人一起“率南北道士千人在长春宫陈大科法七日”。④

至于民间由符箓派道士参加的“做道场”“做功德”更是此起彼伏、锣钹声不断。

一般来说，符箓派道教不提倡人可以通过修炼而成仙，但相信冥冥之中有神仙的存在。他们讲究斋醮祈禳、符咒印剑，主要目的是请神仙下凡，消灾灭祸，捉鬼除妖，赐寿延年。因此，符箓派道教中所表现的神仙信仰是一种他力信仰。

总之，南宋金元时期，无论是外丹术衰微、内丹术盛行，还是斋醮祈禳活动的频繁进行，都表明了神仙信仰从自力信仰向他力信仰的转变。

3.5 明清：神仙信仰的世俗化、民间化

南宋金元时期，道士喜欢攀颜附势、投身统治

①《元史·文宗本纪》。
②宋渤《天乐真人道行碑》。
③《秋涧集》卷四十《崇玄大师荣君寿堂记》。
④道园学古录》卷二十三《黄箓普度大醮功德碑》。

者的怀抱，“道宫虽名为闲静清高之地，而实与一繁剧大官府无异”，①“侈国家宗尚赐予之盛，乃其土木营缮之劳”，②丢失了“隐逸清高，佯狂避世”，“不事王侯，高尚其事”的传统，损坏了其在人们心目中的形象；同时，道教高唱什么“儒释道源三教祖，由来千圣古今同”③“儒门释户道相通，三教从来一祖风”，④甚至主张“引儒释之理证道，使学者知三教本一”，⑤一味向儒、释靠拢，拼命从儒、释那里偷取其理论，却未能保住自己的特色：神仙不死思想、肉体成仙理想本是道教最吸引人的地方，但此时期的道士大谈玄奥莫测的内丹术，既失去统治者的兴趣，也失去了下层百姓的信仰；神仙方术本是一套实用的做法，但此时期的道士却把它庸俗化。越用越滥，且许多受统治者青睐的方术如房中术、召风唤雨术等已被佛教徒学会，甚至比道士做得更地道。因此，此时的道教：论高雅、潇洒、玄理，讲不过禅宗，禅宗窃取了老、庄的精华；论伦理、善恶、忠君孝父，讲不过理学，理学背靠千百年来根深蒂固、枝叶繁茂的儒家经学和正统地位，当仁不让地坐着第一把交椅。⑥因此，从元代中期以后，道教就转入了衰微期。1258

①王鹿庵《真宫观记》，见《甘水仙源录》卷九。
②虞集《紫虚观记》，见《道园学古录》卷四十六。
③丘处机诗，见《磻溪集》卷一。
④王重阳诗，见《重阳全真集》卷一。
⑤《重阳授丹阳二十四诀》。
⑥参见葛兆光《道教与中国文化》第290页。

年和1281年两次与佛教论辨的失败标志着衰微的开始。明代虽然道教还有时红火一阵，如世宗时期，但总的说来明朝统治者对道教采取了严厉的抑制政策，如朱元璋取消了龙虎山张正常的天师头衔；永乐皇帝怒斥献丹药的道士；明穆宗处死了世宗时信若神明的道士王金、陶玧、申世恩、刘文彬、高宋中、陶世恩等。清朝统治者信奉佛教，对道教的限制更为严厉，如乾隆皇帝把龙虎山天师降至正五品，取消其入京朝觐的资格，视道士为“俳优人等”“市井无赖之徒”，勒令雍正时在宫中的道士回籍，若回去后还招摇撞骗，则“严行拿究，立即正法，决不宽贷”。①清代以后，能勉强维持的只剩下了正一派道教。

诚然，明清时期道教是衰微了，但作为道教的核心神仙信仰却早已深入人心，对神仙的信仰并未随着道教的衰微而消失，而是依然以其独特的魅力在社会上流行。这主要表现在以下三个方面：

第一，神仙的长生不死还经常引起一些人（尤其是统治阶层）的兴趣。对神仙方术的批判，此时期比任何时候都尖锐，谢应芳、洪亮吉等无神论思想家都曾以大量的事实论证了神仙的虚妄性。但长生不死的诱惑常常冲破人们理智的防线，表现出对不死的向往之心。如明永乐皇帝朱棣从理论上说对神仙不死的荒谬性非常清楚，有人向他献丹药与方

①参见《清高宗实录》卷一。

书，他大声斥骂：“此妖人也。秦皇汉武一生为方士所欺，求长生不死之药，此又欲欺朕，朕无所用。金丹令自服之，方书亦与毁之，毋令别欺人也。”并且认为“人能清心寡欲，使气和体平，疢疾自少。如神仙家说吐纳导引，亦只可少病，岂有长生不死之理”！①但是他听到张三丰的种种奇迹后，又心里痒痒的，三番五次派人寻访张三丰，还可怜兮兮地致书张三丰：“朕久仰神仙，渴思亲承仪范，当遣使致香奉书遍诸名山，虔请真仙道德崇高，超乎万有，体合自然，神秘莫测，朕才质疏庸，德行菲薄，而至诚愿见之心，夙夜不忘……”并派工部侍郎郭琎、隆平侯率领三十余万人，经数年时间，耗资数百万，建成武当山宫观，等候张三丰的到来。②他还命侍臣重新编纂《神仙传》，亲自作序。③南宋金元时期被人鄙视的炼丹服食又在明宫中兴起，据史料记载太祖、成祖、仁宗、宪宗、孝宗、世宗、光宗、熹宗都服过丹药。有的是体弱多病，寻求滋补，如光宗；有的是荒于女色，寻求房中秘药，如仁宗、宪宗。④尤以世宗（嘉靖）为最。他多次派人寻访方士和符箓秘方，召来一大批道士在宫中日夜设斋打醮、炼汞化铅，甚至找女人

①见《明通纪》。

②参见《玉堂漫笔》《明外史·张三丰传》《武当山志》等。

③《明大政纪》。

④李丰楙《仙道的世界》，见《港台及海外学者论中国文化》（下）第395页，上海人民出版社1988年6月版。

的经血（天癸）来炼制长生药。重用方士、道士，罢拙敢谏之士，以致朝庭上下无人敢非议，“大臣争谄媚取容，神仙祷祠日亟”。晚年更是“移居西苑，日求长生，郊庙不亲，朝讲尽废”。①清代的雍正皇帝也对仙丹感兴趣，召张太虚、王定乾等人在西苑炼丹。相传雍正皇帝最后服食丹药中毒而死。②据《清朝野史大观》记载，慈禧追求长生不死，道士高峒元“以神仙之术惑慈禧，时入宫数日不出”。可见神仙的长生不死对统治者来说还是具有相当诱惑力的。

除了统治者外，士大夫阶层、庶民百姓学仙求仙的也为数不少，仅袁枚《子不语》所记就有十多人。如“绍兴钱二相公，学神仙炼气之术，能顶门出元神。遍历十洲三岛，所遇诸魔，不一而足，或恶状狰狞，或妖娆艳冶，钱俱不为动，如是者十年”；③“浒市关有陈一元者，弃家学道，购一精舍，独坐其间，内加锁钥，初辟粥饭，继辟果疏，但饮石湖之水，命其子每一月餉水一壶。次月往视，则壶仍置门外，而水已干，乃再实其壶以进焉。孙敬斋秀才闻而慕之……”，④“葛道人者，杭州仁和人，家素小康，性好道，年五十外分家资，半以与子，而挟其半以游”。⑤尤以《向狐仙

① 《明外史·陶仲文传》，引自《古今图书集成》。
② 《清帝外传》。
③④⑤袁枚《子不语》，卷十二《挂周仓刀上》、卷十六《折叠仙》、卷六《葛道人以风洗手》。

学道》最具深意：

云南监生俞寿宁，习仙家符箓之学，仗一古剑，替人驱妖，颇有灵应。一日，其友张某下田收租，遇大风雨，过其门，将借宿焉。俞不可，张忿然而行，必欲探其所以见拒之故，仍往其门，穴墙窥焉。见俞张设酒肴，有两席，宾客欢呼，男女杂沓。张愈怒，斧碎其门，排闼入，则酒席具存，而群宾不见。俞惊出，蹋足曰：“君误我，君误我！我好学仙，难得真师传道，不得已，广请狐仙指示。半年以来，所遇男女狐仙甚多，有相约为兄弟者、为夫妇者、为兄妹者，不一而足。今日众仙会议，将授长生要诀，故隆其礼文，备馔相延。尚未谈及玄关要旨，而被汝撞破，泄漏天机，致诸仙散去，岂非天哉！前数日紫文真人原说今日是破日，必被凡人冲破，须改日作会；而瑶仙三妹以明日将嫁某郎，故权择今日，果然不利，亦数也。我明日行矣，将别择一洁净之所，聚会群仙，不使人知。”此后俞云游于外，不知所往。①

人竟向狐学修仙术，而且如此虔诚，可知成仙的愿望是如何强烈！

明末来中国传教的天主教耶稣会传教士利玛窦曾在其札记中指出：当时中国人有两种极其愚蠢的

①袁枚《子不语》卷八。

做法，第一是努力要从别的金属中提取银子，第二是企图延年益寿长生不死。社会上还有大量这类书籍的流行，讨论这两种奥秘的学问，有些是印本，有些是手稿。他指出：在我们现在居住的北京城里，在大臣、宦官以及其他地位高的人当中，几乎没有什么人是不沉溺于这种愚蠢的研究的。因为这种迷信不乏有钱的学生，教的人必然是非常之多的。教的人越是热衷于研究长生不老，他们也就越发被这种燃烧着的渴望所激动，所以也就由于这个缘故而越发受到他们上司的赏识。虽然长生不老的贩卖者每天都在受到死亡的惩罚，他们仍然不能听人劝阻而放弃这种荒诞的研究习惯，相信自己总有一天会交上好运，而对别人有害的却可能对他们是有好处的。总之，似乎已没有任何办法能说服他们相信，他们所希望实现的事情是超出人类能力和勤勉的限度之外的。因此，这种传染病还在蔓延，目前还在空前流行，到处泛滥，并以其满载瘟疫的毒害而在感染着越来越多的受害人。①利马窦所述可能是过分了一些，但足以表明在明末的上层人物中间相信长生不死之术并付诸行动的人并不是少数。

第二，除妖捉鬼、扶乩问仙等与神仙信仰密切相关的活动极为盛行。就道士而言出现了明显的分化，一部分人（主要是出家道士）坚信神仙的存

①参见《利马窦中国札记》第96～99页，中华书局1983年版。

在，潜心研究仙家理论（尤其是丹法），注重个人修炼，著名的明代有焦竑、吕坤、王文禄、林兆恩、陆西星等，清代有李涵虚（著有《三丰全集》《吕祖年谱》《三车秘旨》）、伍冲虚（著有《仙佛合宗语录》《天仙正理》）、柳华阳（著有《金仙证论》《慧命经》）、张清夜（著有《玄门戒白》《阴符发秘》）、刘一明（著有《金丹口诀》《修真辩难》《道德经会要》《悟道录》等）、王常月（著有《龙门心法》《初真戒法》）。另一部分人（主要是符箓派居家道士）则深入世俗生活，传播神仙思想，从事除妖捉鬼、丧葬经忏、扶乩问仙、堪舆风水等活动，代神作法、代神立言，以神仙幻术蒙骗民众，信者颇众，如康熙间的朱尔玫“以邪术惑人，有神仙之号，名重京师，王公皆折节下之……”。①明清时期有关道士除妖捉鬼的故事非常流行，蒲松龄《聊斋志异》、纪晓岚《阅微草堂笔记》、袁枚《子不语》、闲斋氏《夜谭随笔》等书中皆有大量记载。这些故事中的鬼怪妖魅或淫人妻女、媚人丈夫；或魂附人体，使人病狂；或寻报前仇等，闹得家人不安，无计可施，只得延请道士。这些道士往往通过画符念咒、施雷法等法术惩除鬼魅。如《子不语》卷一有一则“鬼着衣受网”的故事，叙述庐州府舒城县乡民陈姓者妻，被一女鬼扼喉、缚颈，痛苦不堪。先用桃枝抽打女

①清·袁枚《续子不语》卷六“朱尔玫”。

鬼，女鬼不怕，反而闹得更凶。其夫只得延请叶道士到家中捉鬼。叶道士在陈家设坛作法，布八卦阵于四方，中置小瓶，以五色纸剪成女衣十数件，置瓶侧，道士披发持咒。女鬼来后穿上纸衣，道士念咒纸衣化为网，把女鬼紧紧包裹其中，又用法水泼鬼，鬼头裂后擒入瓶中，封以法印五色纸，埋在桃树下。道士还教以惩治女鬼丈夫的办法，从此鬼祟遂绝。明清时期道士的法术中以雷法最为普遍，威力最大。如钱谦益《初学集》卷七十一《万尊师传》记载明代后期著名道士万国枢从萨真君一派那里学了"萨真君神霄青符五雷法"，一生中四处行"招雷立狱"法术。有一次他和两个变成女人的"三眼怪"斗法，怪物筑坛，他也筑坛，"除地设幡，按五方八卦二十八宿，坛外列天将四，金甲神四十二"，一阵祈禳诅咒之后，不分输赢，他便用了"翻坛法"，怪物只好认输，他又使出"招雷立狱"的绝招，把怪物"囚首械系"，流放远方。

扶乩问仙活动在明清时期异常频繁，仅袁枚《子不语》一书中就有三十多条记载。其中有的问阴间事，如《阴间中秋官不办事》叙罗之芳中进士，但未任职便死。第二年八月十五日，家中请仙，乩盘大书："我系罗之芳，今回来了。"家人不信，乩盘又书某地契夹在《礼记》某篇内，果验。后又书他已做浦城县城隍，平日如何忙，只有中秋阴间放假才得以抽空回家等。有的是为了除妖，如《千年仙鹤》叙湖洲菱湖镇王静岩家中闹

鬼，先是婢狂后是女亡，请人乩仙，设香案，置盘。神仙草衣翁降临，除妖。有的是预言人生命运的，如《李敏达公扶乩》叙李敏达公卫未遇时，遇乩仙，自称零阳子，为判终身云："气概文饶似，勋名卫国同。欣然还一笑，掷笔在秋红。"旁小注曰："秋红，草名。"当时人皆不解其意。后来公为保定总督劾总河朱藻而薨，人们始悟其意。有的是问病求仙方的，如《鹤静先生》叙厉樊榭、周穆门等人好请乩仙，有一天神仙鹤静先生降盘，书曰："诸君小事问我，我有知必答；大事不必问我，虽知也不敢告。"从此"凡杭城祈晴祷雨、止疟断痢等事，问之必书日期开药方，皆验"。还有很多是问科举之事，如《徐步蟾宫》《科场事五条》《中目一人》问科名及中举与否。甚至还有猜考题的，如《乩仙示题》记载：康熙戊辰会试，举子求乩仙示题，乩仙书"不知"二字，举子再拜，求曰："岂有神仙而不知之理！"乩仙乃大书曰："不知不知又不知。"众人大笑，以仙为无知也。是科题乃"不知命无以为君子也"三节。又甲午乡试前，秀才求乩仙示题，仙书"不可语"三字，众秀才苦求不已，乃书曰："正在不可语上。"众愈不解，再求仙明示之，仙书"署"字，再叩之则不应矣。已而题是"知之者不如好之者"一章。不仅文人学士、乡民百姓相信乩仙，连强盗小偷也要乩仙，如《掘冢奇报》就是记载杭州盗墓贼朱某因为嫌所盗之墓少金银，设乩盘乩仙，结果请来了岳

王，告诫他若再不改悔就要取他性命，朱某从此歇业。后经不住同伙的引诱，再次设坛，这次下坛的是西湖水仙，告诉他保俶塔下有石井，井西有富人坟，掘之可得千金。结果金银未得到，却弄得家破人亡。

有关扶乩求仙的情况，在《聊斋志异》《阅微草堂笔记》等明清笔记小说中皆有大量的记载。所问之事范围极广，功名利禄、治病消灾、人生休咎、寿命长短，甚至处世为人无所不问；所请神仙极多，紫姑、太乙真人、玉虚真人、南华真人、张天师、七仙女、王母娘娘，皆可降坛。扶乩术被人们视为神仙真术，上自帝王将相、文人学士，下至乡民竖民、鸡鸣狗盗之徒，皆信服不疑。故此清初著名学者黄宗羲在《南雷文约》卷四《七怪》中不无感慨地说：

> 今所谓神仙者，好言人间祸福，作为隐语，皆持两可。应之而福也，则人以言福者为其验，应之而祸也，则人以言祸者为其验，由于倾动朝野，押阖乾没。

乩仙者的欺骗伎俩是很明显的，但由于人们在神仙信仰的心理支配下，不可能做出明智的判断。偶尔言中，则信服倍至；倘若不灵验，则自责求仙的心不够诚。

明清时期神仙信仰的另一特点是：对那些与民众生活有密切关系、深受民众喜爱的神仙的信仰非常盛行，它已不局限于宗教活动，而成为民众生活

的一个部分。典型的如财神、八仙、碧霞元君、天妃等。

明清时期由于商品经济的发展，在中国出现了资本主义的萌芽，因此财神信仰骤兴。出现了名目繁多的财神：五显神、五通神、五路神、利市仙官、文财神、武财神等，以赵公明最为著名。赵公明最早见于晋干宝《搜神记》卷五“王祐”条，是下取人命的鬼官。梁陶弘景《真诰》称他为上下冢中直气五方神。隋唐以后又说他是五瘟神（春瘟张元伯、夏瘟刘元达、秋瘟赵公明、冬瘟钟士贵、总管史文业）之一（参见《三教源流搜神大全》卷四）。元明时期，道书则称赵公明原是秦时人，避乱隐居终南山，修道成仙，玉帝封为神霄副使。其貌头戴铁冠、手执铁鞭、面黑浓须、骑黑虎。张道陵于龙虎山炼丹，玉帝遣赵公明守护丹炉。护炉有功，封为正一玄坛元帅，能够驱雷役电、唤雨呼风、除瘟翦疟、保病禳灾、冤案昭雪、买卖生财。其属性是雷部神仙，天上执法大将。明代神魔小说《封神演义》说他原是峨眉山仙人，因助纣抗周身亡，最后封为正一龙虎玄坛真君，下辖招宝天尊、纳珍天尊、招财使者、利市仙官。从赵公明身份的演变过程来看，魏晋时期是冥神，隋唐时是瘟神，元明时是天上执法神仙，但已蕴含财神的因素，自《封神演义》问世以后始成为财神。而明代社会环境因素和人们对财富的需求则使赵公明日益显赫。如清顾禄《清嘉录》云：“俗以三月十五日为玄坛

神诞，谓神司财，能致人富，故居人多塑像供奉”。①又如《破除迷信全书》卷一〇所说：“俗敬赵玄坛为财神，说是阴历正月初五日是财神生日，商家都要循例买点鱼肉三牲，水果，鞭炮，供以香案，迎接财神。正当买卖固然如此，近世彩票盛行，无论买者卖者，对于赵玄坛，更是百倍的恭敬。”②财神信仰进入了每家每户，可见影响之普遍。

八仙信仰在明清时期也非常盛行。铁拐李、钟离权、张果老、吕洞宾、何仙姑、蓝采和、曹国舅八人的事迹在唐、宋时已流传，书籍中也有不少记载，但未把他们组合在一起。唐时虽有八仙之名，但杜甫《饮中八仙歌》所说的八仙（李白、贺知章、李适之、洛阳王〔李〕琎、崔宗子、苏晋、张旭、焦遂）是八位善饮酒的诗人；“蜀中八仙”则是八位在蜀地修道成仙的神仙：容成公、李耳、董仲舒、张道陵、庄君平、李八百、范长生、尔朱先生。今世俗传的八仙说大致出现在元代，与全真教有密切关系。《陔余丛考》卷三四“八仙”指出：“世俗相传有所谓八仙者，……按《太平广记》、《神仙通鉴》等书，胪列仙迹，纤悉不遗，并无所谓八仙者。胡应麟谓大概起于元世。王重阳教盛行，以钟离为正阳，洞宾为纯阳，何仙姑为纯阳弟子，因而展转附会，成此名目云。今戏有《八仙庆寿》，尚是元人旧本。则八仙之说之出于元人，当不

①②转引自《中国民间诸神》第629、630页。

诬也。”元代有关八仙的传说、杂剧相当多，但姓名尚未固定，直到明代吴元泰《东游记》中才最后确定。

八仙之说的形成，虽然得力于全真教道士的宣传，但八仙惩恶灭妖、除暴安良、济贫助弱、治病解难的善行以及他们身上浓厚的人情味，非常符合民众的心愿。于是，元代中后期，八仙仙话迅速传播，随之形成了对八仙的信仰，至明清时期达到高峰：全国各地相传与八仙有关的地方相继建庙塑像，香火很旺；道教宫观中增塑八仙像、增设八仙殿，供人祭拜；在民俗活动中表现也很突出，如山西定襄一带形成了专门祭祈八仙的“敬八仙节”；文人学士还创作了大量的“八仙庆寿”戏供人们祝寿时演出。在八仙信仰中，尤以吕洞宾最为著名。相传吕洞宾是唐末落魄书生，考了二十三年进士，屡试不中，后在长安遇到钟离权，通过“十试”，钟离权授以“上真秘法”和“灵宝毕法”，又学会了火龙真人的“天遁剑法”，成了一位行侠仗义的“神仙侠客”，发誓要度尽天下众生，方始升天，因此博得了民众的喜爱，南宋时已有专祠。全真教利用他在民间的声望，拉他作第二位祖师，称他为纯阳真人；统治者为了扩大道教的影响对他也屡加封号：宋徽宗封他为妙通真人，元世祖封他为纯阳演正警化真君，元武宗封他为孚佑真君；而民间则把他奉为剃头业、道情的祖师。几方面因素互相作用，使他成为民间最有影响的神仙，“到了明、清

时，吕祖祠就成了香火最盛的道教寺观。”① 有些吕祖祠庙还形成了规模盛大的庙会，典型的如苏州4月14的“轧神仙”活动，至今不衰。（详见4．2）

近世民间信仰中，北方的天仙圣母碧霞元君，“差不多每县都有她的庙”；南方的天后圣母，“沿海各地，也是最得势的”，“她们的声名，虽然没有象孔圣、关圣的显赫，然而她们笼络一般平民的实力，却是有过之而无不及”。② 天仙圣母和天后圣母的信仰出现于宋元，而盛行于明清。

天仙圣母碧霞元君信仰的发源地是东岳泰山。关于她的来历有各种说法，主要的有以下几种（参阅《民俗》六十九、七十期合刊）：

（一）东岳泰山之女。她原名玉女，同东岳大帝同居泰山。有人曾雕石像，置于泰山玉女池。宋真宗封泰山，见玉女石像，遂封她为天仙玉女，建祠奉祭。（《山东通志·玉女祠》、《稗史》）

（二）皇帝七女之一。如《玉女考》记载：“黄帝尝建岱岳观，遣女七，云冠羽衣，焚修以迓西昆真人。玉女盖七女中之一，其修而得者。”王之纲《玉女传》中也说：“泰山玉女者，天仙神女也。黄帝时始见，汉明帝再见焉。”

①木也《说“八仙”》，见《神话仙话佛话》第54页，河北人民出版社1986年9月版。

②罗香林《碧霞元君》，见《民俗》第六十九、七十合刊。

（三）华山玉女。如王世懋《东游记》云：“考道书，元君即华山玉女也。”

（四）民间凡女得道成仙者。王思任《泰山记》、文翔风《登泰山记》以及《玉女卷》中皆有记载。相传汉明帝时西牛国孙宁府奉符县善士石守道之女玉叶，“貌端而性颖，三岁解人伦，七岁辄闻法，尝礼西王母。十四岁忽感母教，欲入山，得曹仙长指，入天空山黄花洞修焉。天空盖泰山，洞即王屋处也。三年丹成，元精发而光显，遂依于泰山焉。”①

关于这四种说法，罗香林先生认为“大抵第一类至第三类均是后人看了碧霞元君的香火繁盛以后，才解释出来的结果，与事实的距离是很远的。第四类‘民间凡女’一说，则较有成立的形势”，② 有一定的道理，起码在明清以后这种说法在民间占绝对优势。当然，到底那一种说法对碧霞元君信仰的兴起起了关键的作用，现在难以确证。不过这四种说法中有一点是相同的，即碧霞元君的身分是神仙。

碧霞元君虽然在北宋时就有了封号，并在泰山建了昭真祠，但其信仰情况史书很少记载，恐怕信仰者还不多，到了明代信仰狂潮才骤然兴起，如康

①《古今图书集成·神异典》卷二一引明王之纲《玉女传》。

②罗香林《碧霞元君》，载《民俗》六十九、七十期合刊。

熙戊子御制重修西顶碧霞元君庙碑所说："元君初号天妃，宋宣和间，始著灵异。厥后御灾捍患，奇迹屡彰。下迄元明，代加封号。成（化）弘（治）而后，祠观尤盛。"①有关明代碧霞元君的信仰情况，各类书籍记载甚多，如王世贞《游泰山记》云：

元君者，不知其所由始。……天下之祝釐祈福者趋焉。祠宇颇瑰伟，而岁所入香缗以万计，用供县官匹颁。

沈应奎《岱祠迁议》中也说：

岱岳之颠，盖有元君祠云。祠为四方祝釐，香火所最辐凑，岁不征约，而走祠下者可千亿……。

到了清代，泰山碧霞宫的香火依然很旺，"四方男女不远千里，进香报赛，皆先有事于元君，而后及于他庙也。"（《泰山道里记》）

除了泰山外，北京妙峰山碧霞元君庙的朝拜活动规模也很大。在本世纪二十年代，顾颉刚、容庚、容肇祖等著名学者曾对此作过详细的考证和实地调查。他们认为该庙大概建于明代，至迟不晚于崇祯二年。明代的信仰者主要是乡村妇女，到了清代香火渐旺，至乾隆年间则登峰造极。如光绪二十六年所作的《燕京岁时记》记载：

每届四月，自初一开庙半月，香火极盛。凡开山以前有雨者，谓之净山雨。……人烟辐

①转引自容庚《碧霞元君庙考》，见《妙峰山》第122页，上海文艺出版社1988年6月影印本。

辏，车马喧阗。夜间灯火之繁，灿如列宿。以合路人计之，共约数十万。以金钱计之，亦约数十万。香火之盛，诚可甲于天下矣。

此外七月二十四日至八月初的秋香，进香者也不少。妙峰山的香火，"到了嘉庆以后，虽然说已慢慢地衰落了，然而比较旁的神庙，还是最阔气和热闹"的。直到顾颉刚他们1925年阴历四月初八至初十登妙峰山，每天的香客还有好几万人。①可见影响非同一般。

天后圣母又称天妃、妈祖。其发源地是福建莆田一带。关于天后的身世有种种异闻。通常认为天妃是北宋福建莆田县林愿的第六个儿女，生下来就甚神异，他的父亲和哥哥经常驾船海上到南北作买卖，有一次遇暴风，她瞑目出神前去搭救，后来二十多岁就死了。可是凡航海之人，在海上遇险往往会有一个女子前来搭救，因此人们以为她就是海神，立庙祭拜。天后不象碧霞元君那样修炼成仙，而是一个死后成神的人物。但在民间流传的过程中，人们却赋予了她神仙的特性，如说她"通悟秘法，预知休咎事，乡民以病告辄愈。长能乘席渡海，乘云游岛屿间"。②又说"雍熙四年上升，或云景德三年，或云绍兴乙丑八月六日，闻空中乐声，氤氲有

①以上参见《妙峰山》，上海文艺出版社1988年6月影印本。

②《古今图书集成·神异典》卷二八。

绛云若乘，自天而下，神乘之上升。是后常衣朱衣，飞翻海上。”①甚至让她住在水仙宫中②。所以，天妃信仰也应属神仙信仰。

天妃信仰南宋时已出现，但局限于福建蒲田一带。元代重视海运，崇奉海神，而天妃的种种神迹又在民间广泛流传，所以元代的天妃信仰已相当普遍，至元年间始封为天妃，“直沽、平江、周泾、泉、福、兴化等处，皆有庙。”③元世祖、英宗、泰定帝、文宗、顺帝等都多次遣使祭祀。到了明清时期，海上交通更加发达，船民对天妃的崇信更加普遍，加上统治者对天妃的宣扬，如明崇祯皇帝封她为碧霞元君，清康熙皇帝封她为天后，使天妃信仰的范围比元代更广，也更普遍，“江汉间操舟者，率奉天后，而海上尤甚。”④“凡靠海的地方，以及江河码头，莫不有天后庙”。⑤天妃宫遍布福建、广东、浙江、上海、江苏、山东、天津以及台湾等十几个省市。

以上只是明清时期神仙信仰中几个较为典型的例子，其它如北京地区正月十九日的“燕九节”（祭拜邱处机）、广州地区七月十五日的“游白云”（祭拜安期生）等都是很有影响的神仙信仰

---

①《魏叔子文集》卷一六《扬州天妃宫碑记》。

②《妙峰山》第3页。

③《元史·祭祀志五》。

④赵翼《陔余丛考》卷三五，中华书局1963年版。

⑤李干忱《破除迷信全书》卷一〇，美以美会全国书报部1929年版。

活动。

综观明清时期神仙信仰的情况，其特点是：（一）他力信仰占绝对优势。此时期，虽然还有极少数帝王和有权势者对炼丹服药感兴趣，但往往是昙花一现，总体倾向是持批判态度的；同时，南宋金元时期极为盛行的内丹术也已衰微，除了部分道士外，其他人很少问津。而扶乩求仙、设斋打醮、对神仙的祭祀活动则相当活跃。（二）世俗化倾向明显。那种“我命在我不在天”的豪情壮志已荡然无存，信仰者制伏在神仙脚下，向神仙祈求膜拜，道观中香烟袅袅，道士则搞一些捉鬼除妖、求仙问卜之类的活动，已同其它宗教迷信活动混同。（三）民间化倾向突出。虽然有识之士已对神仙不死的虚妄有较清醒的认识，但因为神仙常常做一些符合民众心愿的善事，所以深得民众的喜爱，民间百姓对神仙的信仰还是相当盛行。

4. 神仙信仰的三种表现形态

美国人类学家威廉·A·哈特兰曾说：“一个文化的宗教信仰不仅反映在他们公开的宗教仪式上，还反映在他们的食物、游戏、家庭结构和他们赖以取得日常所需物品的手段上。”① 同样，在我国盛行两千多年的神仙信仰，其影响已波及社会生活的各个方面，既表现在宗教信仰领域，也表现在人们的日常民俗活动中，还形成了一种独特的文学品种——仙话。

4.1 朔望三叩首 晨昏一炷香

——宗教活动中的神仙信仰

信仰不等同于宗教。信仰中不一定有宗教形式，而宗教活动中必然有信仰的内涵，是人类信仰心理的一种外在形式，正如周恩来所说：“有的信

① 〔美〕威廉·A·哈特兰著、张铭铭译《当代人类学》第16页，上海人民出版社1987年11月版。

仰具有宗教形式，有的信仰没有宗教形式。”① 区别两者的关键是看是否具备统一的教理和教义，统一的教规和组织，固定的活动时间。宗教具有上述特征，而信仰则没有。综观神仙信仰的发展历史，也表现为二个层次：一是向宗教化发展，突出表现是东汉末年形成的道教；二是仍然以信仰形式在民间流行。

以信仰形式流行的神仙信仰，往往是对某个神仙的崇仰和祈拜，具有较强的区域性，范围较窄。传说中神仙的出生地、成仙处或活动过的地方往往建有神仙庙宇。如广州有五仙观，相传古时有五位神仙，手执六穗秬，骑五只不同颜色的羊从天而降，为广州人送来六谷的种子，后来神仙离去，羊化为石，当地人在神仙降临之处建祠；广州新丰城有亚妈庙，相传古时有一姓陈的少女，未嫁而婿亡，遂入山修道，后卧病死，过一七而复活，几十年后去世。乡人认为她已得道成仙，又佳其守节孤志，于是为她建庙塑像崇祀。其庙香火很旺，也特别灵验。肚痛的，取庙中香灰和水，食后其痛立止。妇女们前往求子的，非常多；② 广东连平县有曾公庙，祀曾衮。公幼读书，慕黄老术，赵佗雄据南粤，自称帝制，衮鄙之，入黄牛石修炼，后得道成

① 《关于我国民族政策的几个问题》，载《民族团结》1980年第1期。

②愚氏《新丰亚妈庙的传说》，载《民俗》第七十八期。

仙，常往来于太湖、三角间，乡人立庙祀之，祈祷响应；①浙江富阳县有赤松子庙，相传赤松子曾驾鹤停于华盖山（即今鸡笼山），后建庙，乡里人每遇旱、涝祷之辄应。富阳县还有宋恭庙，相传宋恭曾为礼部侍郎，后隐居石洪山，号石洪山人，遇异人授道家法，以道术为民间御灾捍患，后尸解成仙，民众立庙祭祀，香火很盛；②浙江金华县有二仙庙，供奉黄初平、黄初起，相传黄初平随一道士离家修仙，在金华山牧羊，后其兄黄初起寻至，初平叱石成羊，兄羡慕其仙术，后亦成仙。③此外，四川酆都县平都山有仙都观（相传王方平、阴长生成仙处），陕西华山有毛女庙（秦宫女玉姜成仙处），福建厦门醉仙岩（祭姓范的仙祖和八仙），福建龙岩的仙师宫（祀一位为民造福的神仙），广东佛山有吕仙庙（祀吕洞宾）、二仙庙（祀樟柳二仙）、张仙庙，……这类祭祀神仙的庙宇在全国各地到处可见。它们与道教的宫观是有区别的：（1）建庙的动机不同。神仙庙宇的修建往往是民众自发的，是为了纪念为民造福、消灾除祸的神仙而建的，因此建庙本身就是神仙信仰的表现；而道教宫观往往是官方拨款和道士筹款兴建的，主要是为了推广道

①清水《连平的神庙与坛祠》，载《民俗》第八十六至八十九期合刊。

②叶镜铭《富阳的神庙和异人异事》，载《民俗》第七十八期。

③曹松叶《金华城的神》，载《民俗》八十六至八十九期合刊。

教。（2）神仙庙宇一般规模比道教宫观要小，往往只有一间小房子，甚或在一个岩洞中略加修饰而成；庙中供奉的神仙也不象宫观中那么多，那么有系统，通常只有一位（有的是夫妻两人）。（3）对庙宇中供奉神仙的祭拜活动，是自发的、无组织的。即使是每年固定的参拜日也是如此。如福建厦门醉仙岩姓范的仙祖的生日是农历十月廿七，“自废历十月初一到廿七，烧香的一般男女老幼，非常地喜跃。尤其是在廿五、廿六、廿七这三天，更是拥挤。”“民众们是真的信仰。那些手提肩荷着鲜花篮、叠香圈、米糕龟、金纸烛的男妇老幼们，一阵阵的上山进香去了。有的还不只是如此，听说在未来烧香之前，须斋戒沐浴三天，那个要去烧香的，又要择个良辰吉日。”甚至那些常年不出家门的老人和闺中小姐也在这几天登山，来向仙公请安。“醉仙岩顶门如市，醴泉洞口人如蚁”，香客们有的来烧香，有的来还愿，有的请愿，都是自发来的，没有任何组织。①（4）神仙庙宇的地域性很强，供奉的神仙往往与当地有一定的关系，或是出生地，或是成仙处，或是在当地生活过，一般还留有些遗迹。当然这种关系并不真实，只是传说。总的说来，神仙庙宇中的神仙不象道教宫观中供奉神仙那样具有普遍性和知名度，只局限于一个或少数几个地方，如上述曾公庙中的曾究、宋恭庙中的

①谢云声《厦门醉仙岩仙诞的调查》，载《民俗》第六十一、二期合刊。

宋恭。所以我们认为以上活动不能归属于宗教，是一种较为原始的、没有系统化和理论化的民间神仙信仰活动。

神仙信仰的宗教化主要表现在三个方面：道教、民间宗教和民间迷信活动。

如前所述，道教是中国唯一土生土长的宗教，是在东汉末年，以神仙信仰为核心，结合民间巫术行为和观念、道教哲学思想、黄老思想、谶纬神学以及参据佛教的组织模式而形成的一种宗教。因此，从宗教学的角度来说，道教是神仙信仰的高级形态。

首先，道教把神仙家的理论进行了系统化整理和阐述。尤其是始于唐朝，基本完成于明朝的《道藏》的编纂，更是集神仙学说之大成，是我国传统文化的宝贵遗产。

其次是在宣传方面，道教有一大批专职和业余的宗教人员（道士、道姑），他们或自我修炼，以求长生登仙；或著书立说，研究道教学术；或出家入宫观供职。尤其是后一种人，在宫观中诵经拜忏，从事建坛斋醮、度亡祈福等活动，极力宣传教理、教义和神仙法力，对神仙信仰的深入人心起了相当大的作用。

第三是在宗教活动方面，道教建有专业的活动场所（宫观）和有固定的活动日期。宫观林立，仙音缭绕，宗教活动常年不断。

相传，最早的道观是陕西终南山的楼观，《楼观本起传》说："楼观者，昔周康王大夫关令尹（喜）之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也。"（《终南山说经台历代真仙碑记》引）这当然是托古之论，并不可信。宫最初之意是指房子，秦始皇时宫成了帝王所居房屋的专称，观本是动词，作观望解，后指那些较高、可以登临其上观望四周的建筑。汉武帝笃信神仙之术，企求长生不死，听信方士公孙卿之言，认为"仙人好楼居，"于是下令"郡国各除道（修治道路），缮治宫观名山神祠所，以望幸矣。"在长安建蜚廉桂观，在甘泉宫建益寿延观，以等候神仙的降临和招徕神仙。这是宫观与神仙信仰的首次联姻。东汉末年的五斗米道，为人治病的方法是让人在静室（又称靖室）中跪拜思过，饮符水。因此静室成了奉道的场合。五斗米师家的静室又称为治。静室和治都很简陋，都是一些普通的茅屋或瓦屋。五斗米道的二十四治各有一位主治神，如阳平治供奉鱼凫。《华阳国志·蜀志》载："鱼凫王田于湔山，忽得仙道，蜀人思之，为之立祠。"南北朝时期，天师道受到统治者的重视，始为有名的道士修建规模较大的居住修行宫、观、馆。唐宋时期，道教象暴发户一样抖起来，统治者不惜巨资到处修建宫观，遍布全国各地。如唐时"凡天下观总一千六百八十九所。"①这些宫观富丽堂皇，规模宏大，如

①《唐六典·祠部》。

宋真宗时建玉清昭应宫，“总二千六百一十区”。其格局一般由供奉神灵的殿堂、斋醮祈禳的坛台、讲经诵经之室、居住之室等构成。金元全真教兴起后，又出现了子孙庙和十方丛林。子孙庙是小庙，庙产师徒相传，庙中住持可收弟子，但住持无开戒权，其弟子必须经十方丛林开戒后才能成为正式道士；十方丛林不招收弟子，专为小庙推荐来的弟子传戒。十方丛林建筑宠大，机构繁多，组织严密。①明清以后，道教虽然衰微了，但宫观仍不停地修建，至全国解放时，道教宫观几遍全国每个市镇乡村和名山胜地。1983年国务院确定了21座全国重点宫观：

北京白云观。建于唐玄宗二十七年（739），金、元、明、清及解放后多次修建，是全真教第一丛林。其中有灵官殿（供奉王灵官）、玉皇殿（供奉玉皇大帝）、七真殿（供奉全真道七真）、丘祖殿（供奉丘处机）、四御殿（供奉昊天金阙玉皇上帝、万星教主中天紫微北极大帝、勾陈上宫天皇大帝、承天效法后土地祇）、三清阁（供奉三清）、八仙殿（供奉八仙）、吕祖殿（供奉吕洞宾）、元君殿（供奉天仙圣母碧霞元君）等。

辽宁沈阳市太清宫。郭守真创建于清康熙二年（1665年），东北地区道教第一丛林。主奉太清道德天尊。有玉皇殿、邱祖殿、三官殿、郭祖殿等。

①参见马冰《说宫观》，载《文史知识》，1987年第5期。

鞍山市千山无量殿。创建于清康熙初年。有老君殿、三官殿、慈航殿等。

江苏句容县茅山道院。清朝时有三宫（建于南朝的崇禧万寿宫，建于北宋的元符万宁宫，九霄万福宫）和五观（建于元的德佑观和仁祐观，建于唐的玉晨观，建于宋的乾元观和白云观），今存九霄宫等。

浙江杭州市抱朴道院。相传葛洪在此炼丹，唐时建葛仙祠。现有葛仙殿，供奉葛洪、吕洞宾、慈航。还有抱朴庐、半闲堂、炼丹台等。

江西贵溪县龙虎山天师府。始建于宋崇宁四年（1105）。供奉三清、四御、三官、三张等。

山东青岛市崂山太清宫。现有三清殿、三皇殿、东华殿（供奉东华帝君）、西王母殿、救苦殿（供奉吕洞宾）等。

泰山碧霞元君祠。始建于宋真宗大中祥符二年（1009），供奉天仙圣母碧霞元君、送生娘娘、眼光娘娘、赵公明、刘挺等。

河南登封县中岳庙，原名太室祠。始建于秦，唐宋极盛。供奉崇圣大帝天中王。

湖北省均县武当山紫霄宫。创建于明永乐十一年（1413）。供奉真武大帝、斗姆元君、玉皇大帝、三霄娘娘、金童、玉女、太乙、四大天君等。

均县武当山太和宫。创建于明永乐十四年（1416）。供奉真武大帝、雷部六天君、三清、玉皇、斗姆、张天师等。

武汉长春观。始建于元代。供奉太上老君、南华真人、无上真人、全真道七真、吕洞宾、三皇、王灵官等。有灵官殿、太清殿、七真殿、三皇殿等。

广东博罗县罗浮山冲虚观。相传东晋葛洪来此炼丹修道而建。供奉葛洪、张道陵、葛玄、许旌阳、萨守坚、九天应元雷声普化天尊、太乙救苦天尊、黄野人、吕洞宾等。现有葛仙祠、三清宝殿、黄大仙祠、吕祖殿、朱明洞等。

四川省成都青羊宫。相传为老子度尹喜之处，始建于唐。供奉三清、十二金仙、混元道祖、王灵官、关圣帝君、太乙救苦天尊、斗姥、玉皇大帝、真武大帝、唐王等。

灌县青城山常道观，创建于隋大业年间（605～618）。汉末张道陵、唐代孙思邈、杜光庭曾在此修道。现有三清殿、三皇殿、黄帝殿、天师洞等。

青城山祖师殿，始建于晋代，刘宋薛昌，唐代玉真公主、金仙公主、杜光庭，宋代张愈，曾在此修道。供奉东岳大帝、真武大帝、吕洞宾、张三丰等。

陕西省华阴县华山玉泉院。相传为宋代陈抟修道处，其弟子贾得升修建希夷祠，供奉陈抟。现有陈抟老祖殿、希夷洞等。

华山东道院。原名九天宫，供奉九天玄女。

西安市八仙宫。相传为钟离权点化吕洞宾成道

处，建于宋代。供奉八仙、斗姥、孙思邈、王灵官等。现存八仙殿、斗姥殿、吕祖殿、药王殿、邱祖殿、灵官殿等。

周至县楼台观。相传为我国最早的宫观。今存老子殿、斗姥殿、救苦殿、灵官殿、太白殿、四圣殿等。

其他还有众多宫观在历史上曾非常兴盛，如河南省鹿邑县的太清宫，相传是老子的诞生地，东汉时即建老子庙，供奉老子，唐宋以后，屡次修建。江西新建县西山万寿宫，始建于东晋，供奉许真君（许逊），是净明道的祖庭，金元时香火很旺。山西省芮城县永乐宫，相传是吕洞宾的诞生地，始建吕公祠，后改名为纯阳万寿宫，再改为永乐宫。有三清殿、纯阳殿、重阳殿等。宫中各殿均有出自元代民间工艺人之手的壁画，如三清殿有《朝元图》，绘有神仙二百八十余人；纯阳殿有《纯阳帝君仙游显化之图》52幅，七真殿有王重阳从诞生到学道成仙及度化其他6人的故事。①

这些宫观星罗棋布，且大多分布在中国的名山胜地，同时又往往与民众喜爱的神仙联系在一起，具有极大的诱惑力。它们就象一个个小磁场，牢牢地吸引着周围众多的善男信女和普通百姓，其信徒常常不远千里前往参加某次祭拜活动。尤其是遇到久病不愈、财运不佳、缺儿少女、发生自然灾害

①参见朱越利《道教答问》第112～117页。

等，都必然要到宫观中虔诚祈求神仙的护祐。

宫观中常年不断的宗教活动，更是连接道教与信徒的纽带，对培养宗教情感、灌输宗教思想、强化信仰心理起着相当大的作用。宫观中除了道士每天必做的功课、受人之邀的斋醮活动外，还把神仙的诞辰、升仙之日定为节日，在这一天都要举行比较隆重的斋醮仪式。正月有郝真人圣诞、孙真人圣诞（初三），玉皇上帝圣诞（初九），上元天官圣诞、正一靖应真人圣诞、混元皇帝西子帝君圣诞（十五日），长春真人圣诞（十九日）。二月有刘真人圣诞（初一），姜太公圣诞（初二），文昌梓潼帝君圣诞（初三），东华帝君圣诞、朗然刘真君成道（初六），张大帝圣诞（初八），葛仙翁（玄）圣诞（十三日），太上老君圣诞（十五日），天仙娘娘圣诞（十六日），玉阳王真君圣诞（十八日）。三月有谭祖圣诞（初一），王母娘娘圣诞（初三），奶母娘娘圣诞（初四），玄天上帝圣诞（初五），赵玄坛元帅圣诞（十五日），三茅真君得道、中岳大帝圣诞、玉阳真人圣诞（十六日）、玉阳祖师圣诞（十八日），子孙娘娘圣诞（二十日），天妃娘娘圣诞（廿三日），东岳大帝圣诞（廿八日）。四月有长生谭真君成道（初一），送生娘娘圣诞（初五），尹真人圣诞、葛孝先真人圣诞（初八），何仙姑圣诞（初十），吕洞宾圣诞（十四日），钟离权圣诞（十五日），紫微大帝圣诞（十八日），玉阳王真君圣诞（廿三日），催生

娘娘圣诞（廿八日）。五月有南极长生大帝圣诞（初一），炳灵公圣诞（十二日），张天师圣诞（十八日），丹阳马真君圣诞（二十日），紫真白祖师圣诞（廿九日），灵宝天尊圣诞（夏至日）。六月有刘海瞻帝君圣诞（初十），王灵官圣诞（十三日），扁鹊高真人圣诞（十九日），斗母元君圣诞（二十日），二郎真君圣诞、妙道真君圣诞（廿六日）。七月有铁拐李圣诞（初十），谭真人圣诞（十二日），灵济真君圣诞（十五日），郎然刘真人圣诞（二十日），增福财神圣诞（廿二日）。八月有许真君（逊）圣诞（初一），灶君圣诞、北斗下降之辰（初三），北岳大帝圣诞（初十），曹国舅圣诞（十五日），酒仙圣诞（十八日），寥一真人圣诞（廿八日）。九月有张三丰圣诞、玄天上帝飞升、梅葛二仙翁圣诞（初九），毕祖、元化祖圣诞（十三日），广源财神圣诞、洪恩真君圣诞（十七日），高鹊真人、马元帅圣诞（十八日），太乙真人圣诞（廿二日），萨真人圣诞（廿三日）。十月有东皇大帝圣诞（初一），三茅应化真君圣诞（初三），张果老圣诞（初十），水官圣诞（十五日），邱处机飞升（十九日），北极紫微大帝圣诞（廿七日）。十一月有西岳大帝圣诞（初六），韩湘子圣诞（初九），张仙圣诞（廿三日），元始天尊圣诞（冬至日）。十二月有南岳大帝圣诞（十六日），鲁班圣诞（二十日），王重阳圣诞、马丹阳成道（廿二日），抱一高士王真人圣诞（廿七日），

清净孙真人成道（廿九），太古真人郝大通圣诞（三十日）。①道教节日数以百计，有的隆重，有的简单，它们往往既是宗教活动，又是民俗活动。这些活动，一方面是民众对神仙虔诚信仰的具体表现，另一方面也是道教利用民众的这种信仰心理来进行宗教活动、扩大其影响。

总之，道教把神仙信仰宗教化后，其迷惑性更强了、诱惑力更大了。其影响遍及社会各个方面，信仰者遍及全社会的各个群体阶层，历代封建帝王信道者比比皆是，如东晋孝武帝（司马曜）、恭帝（司马德文），北魏太祖（拓跋跬）、太宗（拓跋嗣），南朝梁武帝（萧衍），唐代太宗、高宗、中宗、睿宗、玄宗、宪宗、敬宗、武宗、宣宗、僖宗，后唐庄宗，后周世宗，宋代太宗、真宗、神宗、徽宗、高宗，元代太祖、世祖、成宗、武宗、仁宗、英宗、泰定、文宗、惠宗，明代成祖、宪宗、孝宗、世宗，清代雍正等等，他们相信道术，重用道士，经常举行大规模的祭醮活动，不断给道教人物赐号加封，甚至入身为道。历代士大夫笃信道教的更是不乏其人，如魏晋时的殷仲堪、郗愔、王羲之、许迈、稽康、张华、郭璞，唐时的王勃、卢照邻、陈子昂、孟浩然、李欣、李白、高骈、韦觐之、纥干泉、韦应物，宋时富弼、张仲方、苏轼等。下层百姓生活艰辛，每遇灾祸和疾病，也往往

①参照《王匣记》。

投入道教怀抱。

民间宗教的形成也往往与神仙信仰有一定关系，有些甚至是在神仙信仰的基础上发展而成的，如东汉末年的五斗米道、于吉道、唐末黄巾道等。明清时期涌现出大量的民间宗教，有些与佛教有关，也有很多以道教神仙信仰为核心。如红阳教，全称“混元红阳教”，尊奉混元老祖、无生老母、飘高祖师及三清、玉皇、元始天尊、普化天尊、真武等。其教义认为一切众生，不论贫富贵贱，都是天宫中混元老祖、无生老母的儿女。这些儿女因为迷恋世俗的功名利禄，迷失本性，遭受苦难。但只要入教诵经，礼叩飘高祖师，即可心如明镜，悟真返朴，回归天宫，无生无死，过快乐的生活。红阳教尽管掺杂了不少佛教教理和儒家思想，还创造了几位最高神灵，但其本质仍然是神仙不死思想。又如外佛内道的黄天教，在明末清初的河南、山西一带风靡了一阵。其教虽然宣扬佛教的劫变思想，认为大劫即将来临，天下将要大变，经书也取佛教之名，如《普静如来无为了义卷》《普静如来钥匙通天宝卷》等，甚至创教人李贵自称普明虎眼禅师，所住碧天寺称“祗园”也来自佛教“祗树给孤独园”，但黄天教又极力提倡修炼内丹以求长生不死，认为“修行人，参求大道，……养成他，仙丹一粒”，一旦金丹修炼成功，就能够“赴蟠桃，永续长生”，①过无忧无虑的神仙生活。因此黄天教

①《普静如来钥匙通天宝卷》。

的核心仍然是神仙信仰，最高目标是修炼成仙。正因为如此，它传入江浙后即称为长生教。明清许多民间教派都崇拜无生老母，她生活在天宫中，又经常下凡救苦救难；所谓无生就是不生不死，实际上她就是类似于王母娘娘的神仙首领。

民间迷信活动虽然不能算宗教，但它具有宗教的欺骗性，因此也放在这里简单论述。在中国的迷信活动中"神仙"极为活跃，扮演着极为重要的角色。风水、堪舆、择日、祈雨、消灾、治病甚至进山伐木都离不开"神仙"的指示，如民间秘传的《万法归宗》一书中就有大量神仙符咒和召仙之法，诸如请紫姑仙咒、请八仙咒、请太白仙咒、葛仙治病法符、东华君脱壳法、九品仙助功行、和合咒言、隐形秘法、玄女印式游仙梦法、扶乩降笔法、生云雨符法、乘云符法、屏开仙洞法、召仙童符咒、邀舞仙女法、仙灵咒并符、月老配偶法、金蝉脱壳法、修仙大禁忌日等。民间迷信活动中的神仙信仰名目繁多，兹举"问仙姑"和"扶乩"两例：

（1）问仙姑。今仍流行于江南农村，报刊上时有揭露批判。充当仙姑的妇女并不是天生的，往往是一场大病或发生某一突发事件后，声称神仙（有三仙女、七仙女、九仙女、王母娘娘、张天师等）附体，于是在家中设香案，从此便能行其术。"问仙姑"主要有两方面内容：一是家人久病不愈，向神仙请教致病原因和治病方法；二是家人思

念已故的亲人，向神仙询问死者在"阴间"的生活状况。同时，仙姑净手洗脸，点燃香烛，端坐香案前，然后求问者叙述所求之事。仙姑口中念念有词，沉默片刻，接着全身颤动，表明神仙已附身。对求医者，仙姑传达神仙之旨，是某某精怪作祟或已故世的哪一位祖先有何需求，告知某日到某地方去祭拜一番，病即可痊愈，然后捡一撮香灰给病人吃（有些还有几味中草药）；对欲知死者境况的，仙姑口中喃喃作语，含糊不清，模仿死者的口吻，述其在"阴间"挨饿受冻的惨状。求问者常信以为真，依仙姑之言焚香祭祀、设坛打醮。笔者曾于1985年7月对浙江省金华县罗埠区所辖的湖田、罗埠、莲湖三个乡作过一个简单的调查，三个乡的总人口为36126人（其中女性为17465人），仙姑有18人。尤其是湖田乡塘下朱村的朱素莲（38岁），在当地方圆几百里都很有"名气"，一段时间中，每天到她家中"问仙姑"的达四、五百人，其中还有国家干部。公安部门认为她是骗钱害人、迷惑百姓，把他拘留审查，而当地群众竟有数百人拦路阻止。从这种愚昧无知的行为背后，我们可以发现民众深层意识中对神仙的虔诚信仰。

（2）扶乩。又称扶鸾、飞鸾。其名源于神仙驾凤乘鸾之说，是一种相传一千多年的占卜仪式，扶即"扶架子"，乩为"卜以问疑"。其做法是将一根竹筷插入木制丁字架或箩筛、簸箕中，扶乩者和助手以手指扶住两端，乩架因手臂抬举而摇摆，

即谓所请之神仙已降坛显灵。简单的以乩架摆动的情况定吉凶；复杂的则可用“乩笔”写字、作诗、画图，或让乩架在事先写满字的大纸上乱动一阵后，突然停于某字上，这样反复多次，连字成句，连句成篇，即谓“神仙训示”。这种活动唐末宋初即已流行，如宋初徐铉《稽神录》卷六记载，南方人在“正月望夜，时俗取饭箕，衣之衣服，插箸为笔，使画盘粉为卜”。① 扶乩术在宋代就相当流行，连佞道昏君宋徽宗也不得不下诏禁止：

> 近来京师奸滑狂妄之辈，辄以箕笔聚众，立堂号曰天尊大仙之名，书字无取，语言不经，窃虑浸成邪愿，可令八厢使者逐地分告示，毁撤焚弃，限三日，外立赏钱三千贯，收捉犯人。②

明清时期扶乩术一直很流行，视为神仙真术。今天在民间乃有遗存。

4.2 张仙送子　八仙祝寿

——民俗活动中的神仙信仰

民俗是人类社会群体固有的传承性的文化生活现象，存在于人类社会生活的各个方面。它的产生受众多因素的制约，政治思想、经济生产、宗教信仰等都对民俗事项的产生起重要作用。神仙信仰于

①参见《岁时广记》卷十二“卜饭箕”。

②岳珂《愧郯录》卷六引《国朝会要》。

中国民众影响既深，也在民俗活动中表现出来。我们可以看到，中国众多的民俗事象，有的直接源于神仙信仰，如正月初二祭财神，正月初八的“敬八仙节”（山西定襄一带），四月十四苏州的“轧神仙”等；有的或多或少与神仙信仰有关联，如求子活动中对张仙的信仰，九月初九登高的来历等。下面从人生礼俗、节日习俗、生产与生活习俗三方面加以说明。

(一) 人生礼俗中的神仙信仰

神仙无所不能，能帮助人们做到任何想做的事，能帮助人们实现任何理想。因此，中国人每到人生的重要时刻总要祈求神仙的指点和福祐。

中国是一个农业大国，劳动力的多寡直接影响到农作物的收成，因此非常强调种的繁衍。再加上长期受儒家“不孝有三，无后为大”“多子多福”思想的影响，在封建社会中，妇女不会生育，恐怕是一件最不光彩、最令人难堪的事了。不会生育的妇女，不仅为公婆邻居所鄙视，丈夫随时都可抛弃她，她本人也深感内疚和不幸。在这种情况下，形成了五花八门的求子习俗。最流行的是向“送子观音”和“张仙”求子。前者属佛教，后者则是神仙信仰的表现。例如：从前广州人家中，床沿前的一张桌子，供一张仙像，其像作弯弓射天狗，下画四、五个小孩子，取其送子的意思。上额为“添丁发财”，联曰“天赐麟儿凭司马，花生贵子赖仙官”或“多福多寿多男子，日富日贵日康宁”，中悬一

琉璃灯，每于晚间燃之，名曰添丁灯。① 又如解放前佛山有张仙庙，乡人相沿祀之以求子。② 关于张仙送子之俗的来历，一般认为最早形成于四川。苏老泉集有《张仙赞》，谓张仙名远霄，眉山人，五代时游青城山得道成仙。陆放翁《赠宋道人》诗曰："我来欲访挟弹仙，嗟哉一失五百年。"郎瑛《七修类稿》也记载："张仙名远霄，五代时游青城山得道者。苏老泉曾梦之，挟二弹，以为诞子之兆，老泉奉之，果得轼、辙，有赞见集中。"据说后蜀亡后，花蕊夫人入宋宫，带去张仙像，其俗传至中原。陆文裕《金台纪闻》云："后蜀主孟昶挟弹图，花蕊夫人携入宋宫，念其故主，尝悬之于壁。一日太祖诘之，诡曰："此蜀中张仙神也，祀之令人有子。"③ 这些记载虽较混乱，但从中我们可以看出：张仙送子习俗最早形成于蜀地，最迟不会晚于五代，其人物有三：一是月中张仙，一是得道神仙张远霄，一是蜀主孟昶。张仙的形象是张弓挟弹，源于"古时生男子有悬弧矢之俗，而祀高禖祈子之礼，于所御者带以弓韣，授以弓矢。""张仙送子"的信仰在我国民间相当普遍，故《破除迷信》卷六中说："张仙本是世俗家庭间所供奉的一位贵神，每逢新年就在画像前贴上一付对联，联语

①商承祚《广州市人家的神》，见《民俗》41、42合期

②《佛山的神庙》，见《民俗》41、42合期。

③详见《中国民间诸神》第841—844页。

有：'打出天狗去，保护膝下儿。'横额上也写有'子孙绳绳'等等的吉祥话。"

结婚是人生一大喜事。结婚时节喜庆洋洋，需要讨口彩、送吉祥物，以祝贺新婚夫妇婚姻幸福、子孙满堂，如吃枣子喻早生贵子，长生果喻长寿等。旧时结婚人家还必须在家中挂和合二仙像。和合二仙一般认为源于宋时杭州腊月祀的万回哥哥。明代田汝城《西湖游览志余》卷二三云："宋时，杭城以腊月祀万回哥哥，其像蓬头笑面，身著绿衣，左手擎鼓，右手执棒，云是和合之神，祀之可使人万里外亦能回来，故曰万回。今其祀绝矣。"后一人衍化为二人。如清代李汝珍《镜花缘》第一回云："说话间，四灵大仙过去，只见福、禄、寿、财、喜五位星君，同著木公、老君、彭祖、张仙、月老、刘海蟾、和合二仙，也远远而来。"人们在结婚时悬挂，其像常绘作蓬头笑面之二人，一持荷花，一捧圆盒，取和（荷）谐合（盒）好之意。在民间关于和合二仙的来历还有其它说法，在湖南望城一些地方认为他们是替王母娘娘守园的金童，能观天象、卜灾凶，所以做生意不会贴本，在一些上了年纪的绩麻的妇女家中，常常把和合二仙图贴在麻桶上。① 在结婚过程中还有许多习俗与神仙有关，如婚姻的确定旧时人们普遍认为是月老仙在暗中牵线的；新娘出娘家后头上盖巾即与桃花仙传说

①《麻桶上贴和合二仙》，载《民间文学》1984年第2期。

有关；又如受牛郎与织女传说影响，七月七日不得结婚等。

“寿、富、多男子”，是中国人的人生理想。《尚书》中“五福”便把“寿”列为首位。在中国衡量一个人的价值往往不注重他一生做了些什么，而注意他活了多长，视长寿者为“命好”“福气好”，非常重视生命的长短，故做寿习俗颇为丰富，通常从40岁就开始做。而神仙最有诱惑力的就是长生不死，与天地共存在。因此在做寿活动中对神仙的信仰表现非常突出。

在做寿中，常常要挂八仙图，唱八仙祝寿歌，做八戏庆寿戏，如：

第一洞神仙哎哟，哎哟汉钟离，

手拿上一把长寿扇呀，一心儿敬你者来呀哟。

第二洞神仙哎哟，哎哟吕洞宾，

身背一口青锋剑呀，二喜儿临门者来呀哟。

第三洞神仙哎哟，哎哟铁拐李，

身背上葫芦生三财呀，三元儿报喜者来呀哟。

第四洞神仙哎哟，哎哟张果老，

四大名山驴后捎呀，四季儿发财者来呀哟。

第五洞神仙哎哟，哎哟曹国舅，

口头上短笛品玉箫呀，五福儿捧寿者来呀哟。

第六洞神仙哎哟，哎哟蓝采和，

怀抱一把阴阳板呀，大（禄）位儿高升者来呀哟。

第七洞神仙哎哟，哎哟何仙姑，

怀抱上一瓶儿长生酒呀，七巧儿成图者来呀哟。

第八洞神仙哎哟，哎哟韩湘子，

手提上花篮赴蟠桃呀，八仙儿庆寿者来呀哟。①

因为民间流传三月初三八仙赴瑶池给王母娘娘祝寿的故事，故八仙成了人间做寿时不可缺少的人物。

祝寿活动中，还经常挂“麻姑献寿”图，《破除迷信全书》卷九记载：“世俗既迷信这些事，也以为麻姑是长生不死的神仙，因此每逢为妇女祝寿时，就必写出麻姑献寿数字，或是绘出麻姑的形状，手捧蟠桃，以为祝寿的吉利。”②麻姑最早出现于东晋葛洪《神仙传》中，其貌“年十八九许，于顶中作髻，余发垂至腰。其衣有文章，而非锦绮，光彩耀日，不可名状”，自言“已见东海三为桑田”。③又相传她在绛珠河畔酿灵芝酒，为王母祝寿。故民间视她为美丽、长寿的象征。

祝寿活动中，寿桃（又称仙桃）是不可缺少的。在没有鲜桃的季节，寿桃常以面捏成桃形，里面包入豆沙、枣泥、莲蓉、豆蓉、椰蓉等馅料，蒸制而成。寿桃的来历与西王母（王母娘娘）信仰密切相关。她慈悲心肠，能赐福消灾，还掌管着蟠桃

①马万俊唱，杨正荣记录，《青海民族民间文学资料》。

②宗力、刘群《中国民间诸神》第724页。

③《太平广记》卷六十“麻姑”。

园。每年农历三月初三日是王母生日，在瑶池举行蟠桃盛会，天上人间的众仙欢聚一堂，一方面为她庆寿，另一方面品尝仙桃和醇酒佳肴。民间传说仙桃三千年一结实，吃后可长生不死。因此，仙桃成了人间寿筵上不可缺少的组成部分。王母娘娘则视为长生不老的象征，是祈寿的主要对象之一，在做寿的厅堂上常悬挂“王母献桃”图。

在做寿活动中，寿星也很有影响。寿星本是星名，即南极星。《史记·封禅书》记载，秦并天下，“于社亳有……寿星祠。”但后来民间认为他是掌管人的寿命的神仙，又称南极仙翁，其形象白须、持杖、头部长而隆起，其旁常有一位手捧仙桃的小孩和众多的仙鹤和灵芝草。如《白蛇传集·鼓子曲〈盗灵芝〉》这样写到：“白蛇女，上仙山，去盗灵芝。盗来了灵芝，下了山。白鹤童子拦住路，二人山下排战端。南极仙翁也来到：‘白蛇女为何盗仙丹？’白蛇女双膝扎跪苦哀怜：‘尊一声寿翁南极仙翁……’”南极仙翁像不仅常挂在做寿的场合，而且在春节时常挂在家中正堂，以祈长寿和幸福。

神仙乐生恶死，按理在丧葬习俗中不可能渗入神仙信仰的，但事实上刚好相反。由于家属不愿死者真正离去的心理和神仙家即使死去也可能成仙（尸解仙和鬼仙）理论的影响，所以在丧葬活动中同样表现出很多神仙信仰的行为，如称去世为仙逝，认为他不是真死而是成仙离去。在古代墓葬中常有麒

麟、狮子、龙马、凤凰、青龙、白虎、朱雀、玄武等物，墓壁常刻有云气纹和亭台楼阁等图案，墓前还常有两膀生翼的石麟麒、石狮子等，其含义大都是有助于死者羽化登仙。例如秦始皇一生执著追求长生不死，多次受骗上当。但他并不甘心，还幻想死后升天，在郦山陵前雕刻了两只石麒麟。① 在葬俗中，悬棺葬与神仙信仰更为密切，葬所常称为仙人山、仙人跌、仙蜕岩、升真洞等。如宋代晁补之《鸡肋集》说贵溪县仙岩“出游龙虎山，舟中望仙岩，壁立千仞者不可上。其高处穴中，往往如囷仓棺椁云，盖仙人所居也。”又如余江县仙人城，“悬岩多大穴，中有铁冶、盐廒、仓廪、棺椁之属，皆去天数千尺，世传武夷山仙人归葬于此”。① 贵溪县乌石崖“每岁正旦，石声雷震，仙人蝉蜕于此崖”。③ 如果说土葬象征阴间、鬼的世界，那么悬棺葬高出地面，表示高于阴间，象征着神仙世界和升天成仙。崖葬雕刻题材中，屡见楼阁、云气纹、三足乌、凤、麒麟、朱雀导引升仙图案，喻示着墓主的升仙。表现了死者及其家属的神仙信仰心理。

洛阳东南一带的农村，哪家死了人，大都要在门上贴“驾鹤仙游”四个字，其源起与王子乔升仙有关。相传周灵王之子王子乔厌倦宫廷生活，一心

①《西京杂记》卷三。

②清同治《安仁县志》。

③宋代王象之《舆地纪胜》。

想拜师修道，但父母坚决不同意。有一次在缑山打猎散心时遇见神仙浮丘公。浮丘公答应授他仙术，但要让他回宫杀母后，把母后的头放在首饰盒内带回，并把宝剑挂在宫门上。王子乔做完这两件事后回到缑山。首饰盒内根本没有母后的头，只有一把玉簪和一盒香粉；留在宫门上的宝剑却变成了王子乔的尸体。周灵王和母后悲痛万分，忍痛安葬儿子。抬棺者发现棺材变轻，打开一看，其中只有宝剑一把。此时，骑着仙鹤的王子乔正在空中徘徊，大家这时才发现太子已经升仙了。从此以后，这一带谁家死了人，便在门上贴"驾鹤仙游"四个字，成为一种风俗。①

（二）节日习俗中的神仙信仰

春节，是我国民众最盛大的节日，由守岁、吃团圆饭、燃鞭炮、换春联、贴门神、祭祖等民俗事项构成。胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷一记载北京地区相传这一夜天上的神仙要下界，因此除夕夜禁止随意各处大小便，否则就会得罪神仙，遭灾致祸。挂桃符、贴门神是春节民俗中的重要内容，与神仙信仰也有一定关系。如王安石《元日》诗云："爆竹声中一岁除，春风送暖入屠苏，千家万户曈曈日，总把新桃换旧符。"据《淮南子》记载：桃符以两块长约七、八寸，宽一寸余的桃木制成，上书除祸降福的吉利话，岁首钉于大门两侧，

①参见《洛阳的传说》第222～224页。

以驱鬼避邪。此俗的形成可追溯到《山海经》中的记载，在沧海之中，有度朔山，上有大桃树，其东北有一鬼门，群鬼从此门出入。门由神荼、郁垒把守。恶鬼若为非作歹，二神用苇索捆之喂虎。①后来将神荼、郁垒像画在桃板或纸上，置于门户，称为"门神"（唐代以后还有秦叔宝、胡敬德及文、武财神等）。因桃符具有驱鬼避邪的功能，故又称"仙木"，如《玉烛宝典》中所说："元日造桃板著户，谓之仙木。"②五代时，后蜀宫廷始在桃符上题联句，后演变为今天的春联。过去春节时还要贴挂签，就是将纸剪破贴在门户上。相传神仙姜子牙助周灭商，最后封神时封妻子为穷神，怕她坑害穷人，令她"见破即回"，后因为避穷神而形成此俗。在饮食方面，台湾地区春节有吃长年菜（即"芥菜"）的习惯，将粉条放入长年菜里同煮而食，取长生不死之意。

正月初二（有些地区是初五），祭财神。人们一大早起来，用鞭炮、三牲酒席迎接他的到来，晚上全家吃馄饨，称为元宝汤，象征财神爷恩赐的财宝。此俗遍及全国各地，至今流行不衰。财神有五显神、五通神、五路神、五圣、利市仙官等，以赵公明最为著名。胡朴安《中华全国风俗志》云："正月初二，家家祭财神，有童子做成财神，向住户串售。"

①参见东汉王充《论衡·订鬼》。
②陶宗仪《说郛》卷十引马鉴《续事始》。

正月初八“敬八仙节”。山西定襄一带民间于是日备佳肴、果品祭八仙（李铁拐、汉钟离、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅），祈求他们消灾降福。

正月初九“玉皇大帝生日”，这一日各地道观纷纷举行祭祀活动（俗称神仙大会），民众也纷纷到道观中叩头进香。

正月十五上元节，主管赐福的三官大帝之一“天官”生日，道观常举行斋会，民间也相当热闹。

正月十九“燕九节”，是北京地区全城性的民俗活动。相传这一天是全真教创始人邱处机的生日。每年的这一天，他必然来到白云观，或化仕女，或化乞丐，于是京城人聚集白云观，有幸遇见邱神仙的，便可逢凶化吉、祛病延年。这个活动，早在明万历年间已非常兴盛，《长安客话》卷三“白云观”条云：“真人生于金皇八年戊辰正月十九日。自元以来历数百禩，京畿黎庶每于是日治浆祠下，不啻归市。于时松下多玄门，结圜室十余所，趺坐说法。至于冶郎游女，纷纭杂沓，则又谑浪无忌，恬然不以为怪也。”《宛署杂记》卷十八叙：“相传本观为古燕丘地，丘真人以四月八日于此飞升，万人集观。其后逐沿为俗节，名曰要燕丘。至期，倾城男女往游，技巧笙歌，珠玉锦绣，充塞道路，应接不洽，备极一时之盛云。”清代更盛。清初潘荣陛《帝京岁时纪胜》记载：是日，“车马喧阗，游人络绎。或轻裘缓带簇雕鞍，较射

锦城壕畔。或凤管鸾箫敲玉板，高歌紫陌村头。已而夕阳在山，人影散乱，归许多烂醉之神仙矣。”袁启旭概括得更生动：“京师以正月十九日为燕九之会，相传元时丘长春于此日仙去，至今远近道流皆于此日聚城西白云观，长真修炼处也。车骑如云，游人纷沓，上自王公贵戚，下至舆隶贩夫，无不毕集，庶几一遇仙真焉”[①]白云观的燕九节成了明清时期京师人会神仙，观游艺的重要活动，从中也可看出人们对神仙的虔诚信仰心理。

正月间，广东顺德县有举行赞星习俗，以祈一年平安。其星牌是这样的：式如信封，高1尺9寸、宽7寸，雕板印就，将祈祷者合家男女姓名生辰时日写上，上贴红钱及花红。上有福禄寿三星，而旁八仙，下绘一仙人寄在麒麟上，此系道士自备，携来应用，外间没有出售。[②]

二月十五日，太上老君生日。清·潘荣陛《帝京岁时纪胜》记载：“十五日为太上玄元皇帝诞辰，禁止屠割。太清观各道院立坛设醮，谈演道德宝章。”民间百姓于这天纷纷到道观举行祭祀活动。

三月初三，王母娘娘生日。相传是日王母娘娘于瑶池开蟠桃宴会，诸仙都来为她祝寿。道观于每年此日举行盛会，民众纷纷参加活动，祈求王母赐福赐寿消灾。

三月十八日，东岳大帝生日，东岳即泰山，相

①孔尚任等撰《燕九竹枝词·序》。

②胡吉甫《赞星之仪式及咒语》，《民俗》71期。

传他掌管人间生死。《云笈七签·五岳真形图序》中也记载："东岳泰山君领群神五千九百人主治生死，百鬼之主帅也。血食庙祀所宗者也。"这项活动从十八日到二十八日延续十天，人们纷纷到东岳庙进香，"行者塞路"，子女为父母请寿，生者为死者求得安宁。

惊蛰后的第一个"蛇日"和芒种日是云南鹤庆山区各族的"缀彩节"。传说，芒种日是木神和花仙成婚的大喜日子。天上的众仙，要为木神和花仙掷撒花瓣祝贺。人们忙着栽花种树，形成是节。

四月初八（或六月初六）的"花儿会"，是甘肃、宁夏、青海等地的一次民间盛大节日，是民歌大会唱的盛会。它的形成也与神仙信仰有关。相传从前有五个土族姑娘，能歌善舞，许多小伙子慕名前来对唱，均不能胜，后飘来五朵彩云，接去了五位姑娘，成了"花儿仙子"。从此，每年的这天便有成千上万的歌手从四面八方欢聚一起，欢舞娱乐。

四月十四日，是八仙之一吕洞宾的生日。道观在这天举行斋醮活动。民众也纷纷参加。最突出的要算苏州的"轧神仙"①活动了。这一天，不仅苏州城里人，就连郊区乡镇农民，都喜气洋洋，穿红戴绿，会集阊门内下塘街神仙庙前。庙内供着吕洞宾，据说这一天吕洞宾一定会下凡，到庙里过生

①"轧"：吴方言，即挤的意思。轧神仙，意即挤来挤去找神仙。

日，只不过他容貌千变万化，不易被人认出。庙内香火鼎盛，香烟缭绕，庙前人山人海，摩肩接踵，挤来轧去，据说这样可以无意中碰到神仙，沾到仙气，添福增寿。这一天商贩云集，每样商品都冠以神仙之名，糕称"神仙糕"，龟称"神仙乌龟"，茶称"神仙茶"，剃头称"神仙头"，花称"神仙花"等①。这种活动，无论是心理心态，还是行为表现，都是神仙信仰在节日习俗中的典型表现。

五月端午节前后，张天师信仰表现很充分。每家每户张贴"天师符"或"天师像"，还有的自塑张天师，"端午节，都人塑张天师，以艾为须，以蒜为拳，置于门上，名天师艾，谓以避邪。"②设祭品供奉。

七月初七，乞巧节。此日晚上，民间搭彩楼于庭院，设瓜果，姑娘们穿针引线，乞求智巧。有的地方干脆把这天称为"姑娘节"，年轻姑娘举行"慕仙盛会"。它源于牛郎织女七夕相会的传说。《续齐谐记》"成武丁"条载："桂阳成武丁有仙道，常在人间。忽谓其弟曰：'七月七日，织女当渡河，诸仙悉还宫，吾向已被召，不得停，与尔别矣！'弟问曰：'织女何事渡河？去当何还？'答曰：'织女暂诣牵牛，吾后三年当还。'明日，失

①王开 瀓《苏州人"轧神仙"》，载《上海采风》1989年第9期。

②〔台〕李叔还《中国道教大辞典》第230页，浙江古籍出版社1987年10月版。

武丁。”（据《增订汉魏丛书》本）如果没有牛郎织女的传说，就不可能形成此节日。

旧时，七月十五日广州还有一个盛大的“游白云”活动，一直到七月二十四日。届时，男女老少，三五成群，前往白云山郑仙翁祠。郑仙翁即郑安期，也即著名的神仙安期生。相传安期生奉秦始皇之命，到处寻找九节菖蒲（据说吃了九节菖蒲即能长生不死）。他在白云山发现了很多九节菖蒲，自已先吃了一点，觉得很舒服。不料，原先遍地都是的九节菖蒲一下子全无影无迹了。因无法回去复命，故从石崖上（今称升仙崖）跳下去寻死。但他吃了九节菖蒲已成神仙了。以后他每年七月半在白云山现形，还口称要度五百人成仙。所以年年的七日半人们都要来游白云山，有的还露宿山上，希遇神仙而成仙。①

八月十五，中秋节。其源起和流行与人们对嫦娥的崇拜密切相关。湖南新晃一带侗族中秋节还有“偷月亮菜”的习俗。相传月宫仙女中秋降临下界，洒甘露于人间，人们可共享洒有甘露的瓜果蔬菜。这天夜里，姑娘们打伞遮住自已，可到任何人家的园圃里摘瓜果蔬菜，摘瓜菜时多选心爱后生的园圃，若摘到并蒂瓜果，则以为喜兆。嫂子们偷月亮时，摘一个最大的瓜或一把活鲜青翠的毛豆，象征小孩肥壮、康健。小伙子们亦有偷月亮菜的，希

①陈宝善《游白云》，《民俗》三十八期。

望仙女赐给爱情和幸福。

九月初九登高习俗的形成，与费长房有一定关系。据《续齐谐记》“桓景”条记载：“汝南桓景随费长房游说，长房谓曰：‘九月九日汝家中当有灾，宜急去，令家人各作绛囊盛茱萸以系臂，登高饮菊花酒，此祸可除。’景如言，夕见鸡犬牛羊一时暴死。”此后世人即于九月九日登高饮酒，妇人佩戴茱萸囊。费长房系神仙壶公的徒弟，曾随壶公学成仙之道，因爱子之心未除而仙道不成，但学到了不少仙术。他预示桓景家中灾祸及避祸之法，无疑也是仙术。

此外，藏族夏末秋初举行的“沐浴节”、纳西族十月举行的“紫红吉吉美”祭祀活动，都与神仙信仰有关。前者是纪念一位为民治病，死后成仙的医生，后者是纪念一位从天上带来燕麦、荞麦、蔓青及各种动物，教民种谷、驯兽、取火的仙女。

腊月二十四“祭灶”，是全国性的活动，历时久远，本属原始祭祀，但自汉以后渐浸神仙信仰的痕迹。相传这一天灶君要上天向玉皇大帝汇报家人的善恶功过。于是人们设供品，并用麦芽糖之类糊住灶君之口，使他不能说坏话。

（三）日常生活、生产习俗中的神仙信仰

在我们日常生活、生产活动中随处都可见神仙信仰的痕迹。在渔民中，普遍相信七男一女不能乘船、出海，否则船要翻（源于八仙过海传说）。天旱久不下雨，人们也有到神仙庙求神仙赐雨的习

俗。如解放前潮州的雨仙爷，每遇旱灾，或个人或团体至雨仙爷庙设供品祭祀，祈求降雨。其方法先是恳求乞请，无效时改用贿赂，烧纸钱、银锭、演剧、修桥、造路、祭狐等，上述种种办法还是无效，就改用强迫的方法，把雨仙爷塑像抬到烈日下曝晒，甚至受三步一打的酷刑。

人们在生病时，也往往到神仙庙中向神仙祈求。如前述苏州四月十四轧神仙的神仙庙（吕祖庙）又称"天医院"，大殿两边的厢房里，供有十二尊神像，他们是天医院的医生，神像面前都有牌位注明是"天医星×××"（他们都是历代名医的塑像），天医也分男科、妇科、小儿科等等，样样俱全。旧时人们生了病，就来天医院求仙方（都是当地土医的处方或古传偏方），根据仙方当场可以在庙里买到"仙药"。①

在饮食习俗方面，各地著名的特产也往往与神仙信仰有关。如上杭罗卜干、超化大蒜、镇江肴肉、善酿酒、沉缸酒、茅台酒、奶酪的闻名都与神仙传说有一定关联。比如荔枝一绝——增城挂绿的由来就有一个美丽的传说：有一天下午，八仙从南海游玩回来，在一个荔枝林中歇脚。何仙姑一个人偷偷来到林子深处，脱去鞋袜，松松脚。偏偏她那班朋友又来找她，于是何仙姑匆匆穿上鞋袜。但还有一根脚带挂在树枝上，没来得及拿下，就被朋友

①金熙《轧神仙》，见《民间文学》1984年第8期。

们拉走了。后来，这棵树上结的荔枝，都有一条绿痕，这就是何仙姑挂了脚带的缘故。①

在生产习俗中，我国古时曾盛行祖师爷崇拜，各行各业都有自己的祖师爷，定时定期举行各种祭祀活动，以期祖师的福祐。在众多的祖师爷中，很多都是民间流传的神仙，或与神仙有关，见下表：

（见本页——238页）

行业	祖师爷	与神仙信仰的关系
窑匠	普安	本来房屋的墙用土砌，遇大水全部倒塌。普安向在兜率宫炼仙丹的太上老君请教。老君按照炼丹原理教以烧砖之法。太岁不同意挖土。太上老君和普安联合惩治了太岁。
炭窑鞋匠	孙膑	神仙鬼谷子的徒弟。
木匠石匠	鲁班	从师终南山神仙。后民间相传他也成了神仙。
铸造业补锅匠	李老君	即太上老君，天上的神仙。
端砚	阿端	穷秀才阿端遇蝶仙，临别蝶仙赠以石片（即端砚）。
造酒	杜康	相传后来成了神仙，上天去了，并度刘伶成仙。

①《挂绿》，见《中国植物传说故事集》第222～223页。

续表 1

造醋	杜康儿子	经神仙指点制成醋。
南音（闽南弦管）	郎君大仙（孟昶）	孟昶追天狗一去不回，后托梦花蕊夫人已成仙。宋太祖赐封为郎君大仙。孟昶酷爱音乐，后被奉为南音祖师。
琢玉业	邱处机	拜王重阳为师，修炼成仙。因元太祖嫁女，要一百名玉匠在一月内造上万件珍品，邱处机独自承担，遂奉为祖。
织绢	七仙女	王母之女，下凡帮董永织绢一百匹还债，结为夫妻。后被迫回天宫中。
染布业	梅福、葛洪	著名神仙。指点人们用蓝靛草染布。
火药业	孙思邈	隐居炼仙丹的孙思邈，应凿石工人之请，经过努力终于制成火药。
商业	财神（赵公明）	峨眉山罗浮洞修炼成仙。姜子牙封他为“财神”，率“招宝”“纳珍”、“招财”，“利市”四个仙官。
纺纱织布	黄道婆	经神仙指点，入仙境，学会了纺纱织布，后在民间传开。
制陶业	范蠡	范蠡弃官在民间散财，后遇神仙姜子牙指点，开始制造陶器。

续表 2

制盐业	葛洪	传他炼成仙丹，让受苦的百姓每人舔一舔，顿添精神，百姓不知仙丹称为岩（盐）。玉皇大帝得知后，命太阳神和龙王爷下界设法收回仙丹。太阳神用烈火烤，盐顺汗水流出，流入海中。玉皇大帝经太上老君劝说，下令太阳神和龙王爷将仙丹还回。于是人们从海水中晒盐，葛洪留在天上当了神仙。
医药行	孙思邈	又称孙真人，奉为医药门的祖师爷、神仙。
车行	马王爷	王母娘娘巡天驾紫云辇的龙马，被贬下凡，后又召回天上。
狗皮膏药	铁拐李	八仙之一。下凡指教仙方。
演戏	老郎（唐明皇）	一年八月十五夜，随叶法善仙师游月宫，学来“紫云曲”和“霓裳羽衣舞”，亲自排练、扮演角色。
道情	张果老	八仙之一。敲打渔鼓简板，在民间传唱道情，劝化世人。多次戏弄唐明皇。
皮影戏	李少君 李少翁	葛洪《神仙传》中有传。每年腊月祭祀。

续表 3

河南坠子	邱处机	年轻时遇张果老。用张果老留下的二块檀板做乐板，用驴尾毛做胡琴，卖唱，首创河南坠子，后上昆仑山找到张果老，拜他为师，修炼成仙。
三弦书	苗庄王、孔子	苗庄王三女儿苗善姑得道成仙，苗庄王思女而病，孔子开导，苗庄王用三根丝弦做了一把三弦，刻上"教化四方"四字，到处游历说书。
相声	东方朔	西汉武帝时侍臣，相传为神仙，传说很多。最早见于《洞冥记》
变戏法	吕洞宾	八仙之一。传下变戏法的天书。
剃头(一)	罗祖	皇帝头上长了个疙瘩。杀了很多理发师和大臣。罗丞相顺利剃完头。皇帝封他为"神仙"，后果然当了神仙。每年七月十三日是罗祖得道成仙的日子，摆宴席敬罗祖。
剃头(二)	吕洞宾	八仙之一。阴历四月十四日，吕洞宾生日，各地剃头店给吕做生日。

从上表①中我们可以发现，这些为各行业所祭奉的祖师爷有的是民间很有影响的神仙，如吕洞

①参见任聘《七十二行祖师爷的传说》，海燕出版社1986年12月版；陈德来《三百六十行祖师爷传说》，浙江文艺出版社1985年11月。

宾、张果老、铁拐李、葛洪、鲁班、七仙女、赵公明等；有的并不是神仙，但巧遇神仙指点，使他发明、创造了某项东西，如唐明皇、黄道婆、阿端等。总之，从祖师爷崇拜这一习俗中，我们可以窥视到神仙信仰的某些真谛，民众相信神仙具有无所不能的创造能力，歌颂他们为民赐福消灾的精神，因此把某些创造发明归到他们身上，一方面企图解释创造发明的来历，追根溯源，另一方面利用人们对神仙的崇拜心理来抬高本行业的地位，同时也在精神心理方面找到了本行业的护祐神和精神领袖，利于行业内部的团结和加强凝聚力。

4.3 神仙有无何渺茫 方士浪说蓬莱山

——仙话：神仙信仰的文学

宗教"往往需要艺术来使我们更好地感到宗教的真理，或是用图象说明宗教真理以便于想象"。①任何宗教信仰都需要利用文学艺术作用来宣传宗教教义，普及宗教理论，用文学艺术强烈的情感吸引芸芸众生，使民众受感动，产生一种崇敬的感情。如基督教有《圣经》，其中《旧约全书》是希伯莱人关于世界和人类起源的故事和传说，记叙了以色列人的历史，《新约全书》记载了耶稣和使徒传教

①黑格尔《美学》第1卷，第105页。

的传说和书信。佛教的《佛经》记载了大量流传于古代尼泊尔、印度、锡兰、大月氏等地的民间传说故事，尤其是其中的佛本生故事更为突出。伊斯兰教的《古兰经》中也有不少历史故事，寓言和神话。神仙信仰也是如此，衍演出大量的仙话（神仙传说故事），广泛流传于民众中间，起到宣传、深化民众对神仙虔诚信仰的作用。

（一）“仙话”释义

仙话的概念是近几年才提出的，以往通常的称谓是神仙故事，但神仙故事所包容的范围太窄，因为传说、笑话等其它形式中也有很多叙述神仙事迹的作品，且自成体系，所以有些国内学者认为用神仙故事概括不太确切而提出仙话的概念，目前已得到学术界的认同和承认。那么，什么是仙话呢？目前学术界的意见还不统一。

茅盾认为，这些“奇行异迹，行道炼丹，长生不老的话……明明是是方士们歆动人之求仙心的江湖口诀”。①

袁珂认为：“仙话可说是中国神话的细枝、末流……其思想是荒诞的，其实质是利已的个人主义的。”②这类道士们的胡说八道，一般我们称之为‘仙话’。”③他最近认为：“仙话是文学品种中的变体、别裁，它对中国文学的影响极大，是不能

①《中国神话研究初探》。
②《神话故事新编·前言》。
③《中国古代神话》第27页。

完全否定它的。我早年持论也没有完全否定仙话，不过否定的成份偏多些。现在从广义神话的观点看问题，就觉得以前的看法未免太狭隘，还应该给予仙话以更充分的肯定，将它积极有益或至少是无害的部分都归入到神话考察的范围来，可以大体上看它是中国神话的一个分枝。”①

罗永麟认为应把仙话与神话、传说区分开来，“因为中国神仙故事的性质，既不属于神话，也不属于一般的传说”，②仙话具有“宣传长生不死之术”、“用导引辟谷、炼丹服药轻身”“白日飞升，永享富贵”等本质特征，③，“仙话的产生，既直接受方士之流的影响，间接也受道家思想浸染，逐渐形成丰富的仙话系统”。④仙话所表现的内容，“表面好象遁隐逃世，实际上也具有一定的反抗现实的意义。与统治者不合作是反抗，抗拒死亡求长生也是反抗，故不能对仙话完全以消极视之。”⑤

孙元璋认为：“仙话发端于方士的求仙，此后便一直与神仙、道士有着不解之缘。较之神话，仙话更突出了‘人’的因素。人可以成仙的思想，既反映了人对永生渴望，也表明人的自我意识的觉

①《仙话——中国神话的一个分枝》，载《民间文艺季刊》1988年第3期。
②③《论仙话及其对中国文学的影响（上）》，载《民间文艺季刊》1986年第3期。
④⑤《仙话与神话的关系及其异同》，载《民间文艺季刊》1988年第3期。

醒。”①

张磊认为：“仙话，简言之就是一种关于神仙的传说故事，是我国文学史上风味淳厚的独特形式的文学作品”。并认为“长生不老，羽化飞升是仙话的最主要的特征”，“通过炼丹服药苦修成道而得以不死为仙是仙话的第二个特点”，“仙话的第三个特点是仙人多具有不平常的‘特异功能’和惊人的特殊本能”。②

综合上述诸论，我们可以发现有些观点是一致的，有些观点是针锋相对的。比较一致的观点是认为仙话的出现、繁荣与方士、道士有密切关系，长生不死是仙话所表现的中心思想，它是人对永恒生命的渴望，应该肯定仙话中部分内容是积极、有价值的。有争议的问题较多，但最主要的表现在仙话是属于神话的范畴，还是与神话有根本的区别，是一种独立的类型作品。我认为后者比较符合实际情况，仙话是伴随着神仙的出现而产生的，正象前面所述神仙与神有质的区别一样，仙话与神话也有质的区别，主要表现为：（1）产生的时代不同。一般认为神话产生于野蛮期的低级阶段（相当于新石器时代的中晚期），是“人类童年时代的产物”。当人类文明迈入阶级社会的门槛时，神话所赖以生

① 《齐地仙话与齐文化》，载《文史知识》1989年第3期。

② 《论仙话的形成与发展》，载《民间文艺季刊》1986年第1期。

存的土壤和社会氛围便已消失，而仙话一般认为产生于阶级社会的春秋战国时期。（2）表现的内容不同。神话主要反映原始人认识自然征服自然的斗争，而仙话则深刻表现了阶级社会中人与自然，人与人、人与社会的诸种矛盾和斗争。（3）创作方法不同。神话的创作是无意识的，是原始初民对不可理解的自然的一种幻想化解释，是一种不自觉的艺术加工，而仙话显然是一种有意识的创作，表现出人类对自身和自然奥妙及社会伦理关系的一种带理性色彩的探索。（4）思维方式不同。神话中展示的是一种物我混同、人与自然万物处于同一水平线上的思维方式，因此常常赋于自然万物以人的情性、人的生活，人生从图腾物来，死则回归图腾物；仙话中表现的是物我分离、人可随心所欲控制自然的思维心态，仙话中人也可变为自然万物，但这不是必然的，而只是为了某种需要，神仙的仙术完全是他们手中的一种有效武器。因此，仙话与神话的区别是显而易见的。

综上所述，我认为仙话是一种以记叙神仙活动为主要内容、以追求长生不死和人的自由为中心主题、情节结构曲折离奇、反映人类渴求生命永恒和幸福美满生活愿望的一种叙事文学作品。它虽然有不少出自方士、道士的创作，但在民间广泛流传后，经过了广大民众的修改、锤炼，加入了民众的思想和情感，因此很大部分是民间民众的作品。

（二）仙话的发展史

正因为仙话反映了人类对生命永恒和幸福美满生活的渴望，体现了社会各个层次人们的普遍心理愿望，上及封建帝王，下至贫民百姓，无不对它津津乐道。因此，它的命运不象其它民间文学作品那样为正统文人所不齿，长期流落民间，自生自灭，而是每个朝代都有人搜集整理。从汉代到清末，搜集整理的仙话集子数以百计，兹择其要者列述如下：

1．汉代　刘向《列仙传》，搜集自古至汉仙话70余则，是我国现存最早的仙话集子。东方朔《神异经》和《十洲记》，记载了很多神仙、仙药，并且系统地汇集了汉代流传的仙界仙话。班固《汉武帝故事》和《汉武内传》、郭宪《洞冥记》、恒骈《西王母传》，除详尽记叙了东方朔、李少君、李少翁、栾大、东王公、刘安、偓佺、马丹等仙话，还着重记载了汉代最著名的神仙西王母及西王母与汉武帝会面仙话。《后汉书》中《方术列传》和《逸民列传》，传中所记59位方士、逸民故事，大多是汉末流行的仙话，如刘根、上成公、壶公、王乔等。另外刘安《淮南子》、王充《论衡》、应劭《风俗通》中都有仙话的记载。

2．魏晋南北朝　葛洪《神仙传》，记录仙话84则（一说96则），除容成公和彭祖两条与《列仙传》重复外，其它皆新出。《枕中记》（又名《元始上真众仙记》）也多述神仙道术之事。郭璞《玄中记》，记有许多仙话。鲁迅在《中国小说史略》

卷四中说："六朝人虚造神仙家言，每好称郭氏，殆以影射郭璞，故有《郭氏玄中记》。"陶弘景《真诰》，记有仙真传授真诀、神仙出处、仙官位次、洞天福地景象、延年却病医方等，其中有部分仙话，如仙女萼绿华、付先生等。颜协《晋仙传》，记述晋代神仙仙话。《梁书》卷五〇《文学下·颜协传》及《南史》卷七二《文学·颜协传》称协所撰《晋仙传》五篇行于世。此书唐前就已散佚。另外，当时还有不少神仙传流行，如蔡邕《王乔传》、张敏《神女传》、李遵《茅三君传》、王羲之《仙人许远别传》、曹毗《杜兰香别传》以及佚名的《刘根别传》、《葛仙公别传》、《孙登别传》等；不少志怪书中也或多或少有仙话的记载，如王浮《神异记》、张华《博物志》、干宝《搜神记》、刘义庆《幽明录》、陶渊明《搜神后记》、任昉《述异记》、王嘉《拾遗记》等。

3．隋唐五代　《洞仙传》，一卷，作者不详，首见于《隋书·经籍志》共十卷，《唐书·经籍志》题素子撰。叙元君、朱库等仙话77则。颜真卿《麻姑仙坛记》，记麻姑仙话。杜光庭《墉城集仙录》和《神仙感遇集》。前者六卷，记女仙仙话32则；后者五卷，叙感遇神仙仙话75则。沈汾《续仙传》，三卷，上卷载张志和等飞仙16人，中卷载孙思邈等隐化12人，下卷载司马承祯等隐化8人，共记仙话32则。王松年《仙苑编珠》，三卷，载仙话132则。此外，段成式《酉阳杂俎》、张读《宣室

志》、于逖《闻奇录》、徐铉《稽神录》等都有一些仙话的记载。

4．宋代 《疑仙传》，旧题隐夫玉简（一作王简）撰。三卷，记载唐开元以来产生的仙话22则。曾慥《集仙传》，十五卷，记载唐代仙话162则。贾善翔《高道传》，十卷，记学仙仙话100余则。陈采《清微仙谱》，一卷，载仙话71则。李昉《太平广记》卷一至卷六十九，集自古至宋仙话344则。陈葆光《三洞群仙录》，其序曰："网罗九流百氏之书，下逮稗官俚语之说，凡载神仙事者，裒为是书。"集仙话1054则。另外，谢守灏《混元圣纪》、张君房《云笈七签》等都记载了不少仙话。

5．金元 赵道一《历代真仙体道通鉴》，53卷，记自黄帝至南北宋神仙仙话923则。张雨《玄品录》，记叙周至宋神仙、方士、隐逸故事135则。李道歉《终南山祖庭仙真内传》，三卷，记金、元时全真派神仙仙话37则。樗栎道人《金莲正宗记》，五卷，叙全真派神仙仙话。此外，朱象先《终南山说经台历代仙真碑记》、李道歉《甘水仙源录》、林坤《诚斋杂记》等都记载不少仙话。

6．明代 王世贞辑、汪云鹏补《列仙全传》，记载上古至明弘治末年神仙仙话581则。还初道人《绘像列仙传》，四卷，记仙话56则。洪自成《仙佛奇迹》。共八卷，历代修仙成佛故事，上四卷记仙话。张正常《汉天师世家》，集汇了天师派的诸

多仙话。徐道《历代神仙通鉴》，集儒、道、释民间传说，其中不少是仙话。此外，桑怿《琅嬛记》、陈仁锡《潜确类书》等都记载了不少仙话。

7．清代 陈梦雷辑、蒋廷锡重辑《古今图书集成》卷222—259，记载仙话1432则。黄掌伦《神仙通鉴》，二十四卷，列儒、道、释人物事迹，其中有不少仙话，王肯堂《仙术秘库》，4卷，叙仙家修品仙术、摄生仙术、炼丹仙术及仙术实验谈，其中引用许多仙话。此外，米轩主人《述异记》、褚人获《坚瓠集》、屈大均《广东新语》、蒲松龄《聊斋志异》、李调元《新搜神记》、姚东升《释神》等书中都有仙话的记叙。

以上是从汉代到清代记载仙话的专门集子和有关书籍的简单介绍。从中可以看出我国仙话作品的丰富程度。这些书籍为我们研究仙话提供了极有利的条件。例如《古今图书集成》卷222—259的记载几乎真正是集我国仙话之大成，几乎包括了我国曾流传的所有仙话，而且按朝代归类，是研究仙话史极为重要的资料。通过对这些资料的分析，我们大致可以看出仙话发展的历史。

仙话是伴随着神仙的出现而产生、伴随着神仙信仰的发展而发展的。因此，仙话的发展轨迹与神仙信仰的发展轨迹基本上是同步的。春秋战国时期是仙话的萌芽期，仙话开始在社会上流传，如王子乔、赤松子、广成子等，至秦时，因为秦始皇对神仙的迷信和狂热追求，导致方士言仙之风大倡，促

进了秦代仙话的大量创作和流传，相传秦大夫阮仓曾作《列仙图》，记载仙话700余则。

汉代是仙话发展的第一个高峰，由于方士的大力宣扬，由于统治者推行黄老之学、倡导阴阳五行及谶纬符命之说以及举国上下对神仙的疯狂追求，使仙话像雨后春笋般崛起，“神仙故事弥满整个的朝野，造成了这样一个富丽的神仙故事时代”。①

魏晋南北朝，战争纷起，社会动荡不安，人们纷纷投身于宗教寻求精神寄托，信仙者众多，再加上葛洪之流神仙家大倡“神仙可成”，道士之流利用仙话宣传道教，民众为避战乱而寻求“世外桃源”，因此仙话也极为流传，新作不断涌起。

唐宋两朝，是仙话发展的第二个高峰。主要原因是统治者极力抬高道教，笃信神仙之说，重用道士。其结果是道士们为欺骗统治者而编造仙话；民众因崇仰道教神仙而创作仙话并广泛流传仙话，其数量远远超出两汉，而达到顶峰。

金元时道教全真教盛行一时，全真教道士对其教的宣传极为致力，编造了大量的仙话，影响甚大，尤其是八仙仙话在社会上广大流传，遍及大江南北，深入民心，成了后世数量最多、覆盖面最广、影响最大的仙话群；全真教“七真”的仙话在北方地区也相当流行。与全真教并驾齐驱的正一派道教一直在民间活动，且渊源流长，因此有关张天

①郭箴一《中国小说史》。

师的仙话也相当多。

明清以后，道士创作的仙话呈衰微趋势，但民间的创作却有增无减，王母娘娘、八仙、张天师等著名神仙的仙话乃不断涌起。且历代创作的作品在民间流传经久不衰，因此，在民间流传的文学作品中有很大一部分是仙话。解放后，我国民间文学工作者所搜集整理的作品中仙话占有相当大的比例，仅八仙仙话就有数百则，地方风物传说中也有一半以上是仙话。自从提出仙话的概念后，近两年已出版了3部专门的仙话集子：郑土有、陈晓勤编的《中国仙话》①，闵智亭等编的《道教仙话》②和黄雨的《神仙传》③。大量的仙话散见于各类民间文学作品书籍中，有待于进一步整理和挖掘、研究。

（三）仙话的内容

由于仙话作者的复杂性，既有方士、道士，又有普通百姓，还有封建士大夫，甚至统治者，因此仙话作品的内容也相当复杂，出世与入世，个人主义与助人思想，往往交融在一起，甚至在一篇作品中得到反映。从总体上看，仙话的内容主要有以下几个方面：

1．追求“长生不死”，宣传“神仙可成”。

仙话有一部分作品是描述神仙成仙过程的，他们有的炼丹吃药而成仙，有的呼吸导引、辟谷食气而

①上海文艺出版社1989年12月版。
②华夏出版社1989年7月版。
③广东旅游出版社1988年1月版。

成仙，有的因乐善好施或信仰虔诚而感动神仙、又通过神仙的种种考验而成仙，有的因巧遇神仙得到仙丹而成仙，（具体已在2.1中评述）总之，作品中表现他们通过种种艰苦的努力，最终都成了长生不死的快活神仙。这部分作品从思想意义的角度考虑，没有什么可取之处，它引导人们走向以自我为中心的世界；但它却确实表现了人类渴求生命永恒的心愿和理想，表现了一种“人定胜天”的思想。当然从我们目前的科技水平来看，这种理想是虚妄、不现实的。这些作品的出现和流传，有的是道士们为宣传宗教的需要，如“张道陵七试赵升”仙话；也有些是民众理想的反映，如八仙之一何仙姑成仙仙话是这样记叙的：相传何秀姑是一个童养媳，婆婆好吃懒做，心狠手毒，秀姑每天起早摸黑拼命干，还常常挨打。有一天，婆婆外出串门，叫秀姑在家看门，有七个饿得面黄饥瘦的叫化子上门乞讨，秀姑实在不忍，一横心，烧了一大盆面条给他们吃。婆婆回家知道此事，威逼秀姑找回叫化子，不然要打断她的腿。秀姑只好含泪去追赶，在村口找到他们。七个叫化子回来后把面条全吐了出来。婆婆又威逼秀姑把面条吃下去。秀姑只好强忍着把面条拿起来准备吃，谁知面条一碰到手就不见了。此时，秀姑的身子飘向空中，在彩云处同七个叫化子飘向东南方，成了神仙。① 这则仙话决无说

①见《山海经丛书之七·八仙的传说》，浙江文艺出版社1983年8月版，第24～27页。

教的色彩，而是对弱者的同情，无疑是民间百姓的创作。

2。表现神仙生活，赞美人间之乐。

神仙信仰与其它宗教信仰的不同之处在于：肯定现世生活。《吕氏春秋·仲春记》中说：“古之得道者，生以长寿，声色滋味，能久乐之。”葛洪《抱朴子·对俗》中说得更清楚：“求长生者，正惜今日之所欲耳。”对此，仙话中得到充分的反映。

人仙婚恋型是仙话中的一个重要类型，如《天仙配》《牛郎织女》几乎是家喻户晓、老幼皆知。这类仙话形成于汉代，董永故事中已显其端倪。刘向《孝子传》中记载了这个故事，叙述天神同情董永的不幸遭遇，派织女下凡与他结为夫妻，帮助他摆脱困境。如果说董永故事主要表现的是至孝感天的说教，情爱的成份较少，那么犊子仙话则明显增加了情爱的内容：“犊子者，邺人也。少在黑山采松子、茯苓，饵而服之。且数百岁，时壮时老，时好时丑，时人乃知仙人也。常沽酒阳都家。阳都女者酒家女，眉生而连耳，细而长，众以为异，皆言此天人也。会犊子牵一黄犊来过，都女悦之，遂留相奉持，都女随犊子出取桃李，一宿而还，皆连兜甘美，邑中随伺，逐之出门，共牵犊耳而走，人不能追也。且还复在市中，数十年乃去。见潘山下冬卖桃李云。”① 少女对仙人的坦率爱

①刘向《列仙传》“犊子”。

情、两人的倾心相爱、婚后的幸福生活都在作品中得到了充分表现。园客仙话反映的情趣也相同，园客种五色香草，后得蚕种养蚕，每到养蚕忙季便有仙女来帮忙，后双双离去。(《列仙传》)魏晋六朝以后这类作品大量出现。其最大的特点是作品中的神仙都流露出对人世间生活的向往，天宫仙界虽然琼浆玉醴、亭台楼阁万物皆有，没有疾病的困扰，没有自然灾异的打击，但缺乏人世间的含情脉脉，没有欢声笑语。因此，金枝玉叶般的仙女们常常不忍寂寞，偷偷下凡人间，与凡夫俗子结为夫妻，过起男耕女织的艰辛生活。王母娘娘众多的女儿几乎都在人间留下过足迹，最著名的当属七仙女，她几乎成了一位箭垛式人物，《天仙配》中的女主人公是她，《牛郎织女》中的女主人公也是她，在其它仙话中还有不少。最有趣的是：她跟牛郎配夫妻后，生下一男一女，后来牛郎在老黄牛的帮助下担着一对儿女到了天上，牛郎也成了神仙。但王母娘娘把他们隔在银河的两岸，一年只能在七夕相会一次。因此，织女还经常下凡偷情。如曾与唐代郭翰交往达一年之久：因“佳期阻旷，幽态盈怀”，在一个月明之夜，带两名侍女至郭翰家中，与郭翰“解衣共卧”，以后每天晨去晚来，享受床笫之乐。郭翰问她牛郎知道怎么办？她竟说：关他什么事。何况银河相隔，他不可能知道，即使知道了也没关系。七夕时，她没有来。郭翰问她跟牛郎相会高兴吗？她笑着说：**天上那里有人间快活**。一年之后，两人才依依

不舍分手离别，情真意切，使人潸然泪下。① 这些作品都表现了天宫仙界对人性的压制和不自由，从而肯定了人间生活的乐趣。

还有一类仙话也相当有趣，其情节内容是人仙斗智，其结果常常以人的胜利和神仙的失败而告终。赫赫有名的吕洞宾，在仙界也算是有胆有智的人物了，在神仙聚集的蟠桃会上竟敢与“一人之下，万人之上”的王母娘娘顶嘴，并骂她是“酒色财气”之徒；用计让牡丹仙子偷得王母头上的玉簪（定海神针），降服兴风作浪的穿山角。可他在聪明的世人面前常常吃败仗，如有一年秋天，吕洞宾装扮成游方道士到人间采草药。一天清早在路上遇到一位生病的老太婆，吕洞宾给她吃了三粒丹药，结果老太婆的病情更加恶化，痛得躺在地上打滚。刚巧这时来了一位赤脚、裤腿高卷、浑身沾满泥巴、头发花白的老人，老太婆喝了他的生姜红糖汤，病马上就好了。吕洞宾气不过，决心要报复一下，设法让老头生场大病，让他来求自己治病。想来想去，想不出好办法。后来看到老头门口大树下有条火赤练毒蛇，朝它吹口仙气，喊声“变”，大蛇马上变成了一只大鳖。老头回家时果然把鳖煮了吃。吕洞宾满以为得计，结果三天过去老头不但没有中毒，反而更加精神。吕洞宾百思不解，找老头问其原因，原来又是生姜解了蛇毒。吕洞宾惭愧万分，只好认

①见《太平广记》卷六十八“郭翰”。

输。①还有一则仙话叙述吕洞宾与朱丹溪斗医术：朱丹溪是义乌一带的名医，吕洞宾不服气，决定当面试试。有一天，他装成白胡子老头，拄着拐杖，一瘸一瘸，来到朱丹溪家求医，朱丹溪一切脉即知他是神仙。吕洞宾不得不叹服，后又与他较量医技。吕洞宾用丹药医活了一个年轻暴死者的上半身，要朱丹溪医活下半身。朱丹溪是凡人，哪能治活死人？但他眉头一皱，计上心来，倒出药丸三粒，请吕洞宾代拿着，自己去倒开水。等把药丸灌入死者嘴里，下半身也会动了。原来药丸放在吕洞宾手里，已沾上了仙气。吕洞宾还搞不清楚是怎么回事，对朱丹溪佩服得五体投地。②这类作品生动活泼，情趣横生，从一个侧面展示了人的聪明才智，从而也就肯定了现实世界。

3．惩恶助善，扶贫济弱。

这类作品数量也相当多，内容包罗万象，牵涉面很广。有的表现神仙与统治者的斗争，惩恶除暴，利用仙术拯救受苦受难的普通百姓。如有一则仙话叙吕洞宾曾与朱元彰有过一番较量。朱元彰是癞痢头，登基前夕要剃头，但癞痢疤一碰就出血，一连杀了几个剃头匠。吕洞宾化装成剃头匠来到宫中帮朱元璋剃头，最后在头颈后重重抹了一刀。吕

①《山海经丛书之七·八仙的故事·小林识老姜》，浙江文学出版社1983年8月版。

②《山海经丛书之七·八仙的故事·难不倒朱丹溪》，浙江文艺出版社1983年8月版。

也被拉出去砍头，但斩一个，生一个，朱元璋知道他是神仙，连忙叩头谢罪，封吕为剃头祖师，吕洞宾并不满足，最后让朱元璋许诺不随意乱杀人才离去。①在封建社会中，弱肉强食，强者凌侮弱者的事经常发生，神仙们总是路见不平，拔刀相助，如前述何仙姑成仙作品中，就是吕洞宾、铁拐李等七仙帮助受恶婆欺侮的童养媳摆脱困境。又如《东西两“多头”》中叙述这样一件事：同村有两个牛贩，一个叫“东多头”，左耳根上长着个大挂瘤；一个叫“西多头”，右耳根长着个大挂瘤。西多头为人刁钻，东多头忠厚老实。有一次东多头因有急事，委托西多头代他买牛，西多头想吞没买牛款，于是故意说牛在南山岙逃跑了，东多头信以为真，跟西多头到南山岙寻牛，结果被西多头谋害，密封在小山洞中。此事巧好被赴蟠桃会的八仙得知，把东多头从小山洞中救出，把他在左耳根的挂瘤摘下，放到西多头的左耳根。西多头梦中知道原因，醒来后向东多头叩头，说出了自己的罪恶勾当，从此成了“双多头”。②

神仙帮助百姓降妖除魔、战胜自然灾害也是仙话中经常表现的内容。中国人迷信思想严重，不但相信妖魔鬼怪的存在，而且认为它们会作祟害人。

①《山海经丛书之七·八仙的传说·剃头祖师(一)》，浙江文艺出版社》1983年8月版。

②《八仙的传说·东西两“多头”》，浙江文艺出版社1983年8月版。

控制精怪普通人是没有办法的，人们把希望寄托于万能的神仙，有些神仙便充当了劾鬼除妖的角色。著名的如许逊斩蛟、吕洞宾破穿山角、张天师捉鬼等。这些仙话从科学角度来说没有什么价值，但在特殊的历史环境下流传仍有一定的意义，它所表现的是超越自然的第二世界——精神世界中善与恶的斗争，善最终战胜恶是民众创作并流传这些仙话的意义所在。

自然灾害对于中国这样的农业大国，对于"靠天吃饭"的广大农民来说，常常会造成巨大的损失。因此人们希望有一位预言家能对即将暴发的自然灾害发出预告甚至加以控制，于是便出现了酒客、赤须子等仙话，《列仙传》中记载：

> 酒家者，梁市上酒家人也。……后百余岁为梁丞，使民益种芋菜，曰三年当大饥。卒如其言，梁民不死。

赤须子仙话中叙赤须子常为居地百姓预言水旱火害，"十不失一"①。短短一则仙话反映了神仙们预测天灾的能力以及他们助民为乐的精神，包含了民众的满腔心愿。

在医疗水平相当落后的封建社会，疾病是危害人们生命的主要原因。因此，神仙常常是民众心目中的治病良医，民间的名医也往往冠以神仙之名。有关神仙治病的仙话在中国极为流传。如负局先生

①刘向《列仙传·赤须子》。

仙话，《列仙传》中记载：

> 负局先生……常负磨镜，局徇吴市中街，磨镜一钱，磨之辄问主人得无，有疾者辄出紫丸药以与之，得者莫不愈，如此数十年。后大疫，病家至户，与药活者万计，不取一钱，吴中乃知其真人也。后往吴山绝崖头，悬药下与人。将欲去时，语下人曰：吾还蓬莱山，为汝曹下神水。崖头一旦有水白色流从石间来下，服之多愈疾。

他不仅治病手段高明，药到病除，而且医德高尚，甚至不收药费。因此深得民众的喜爱，争相传颂其事迹。八仙中的铁拐李，一瘸一拐，拄一根棍子，背一个药葫芦，到处祛瘟除病，相传专治疮毒的"狗皮膏药"、"铜绿膏"都是他传下来的；吕洞宾在仙话中也是经常用仙丹为民治病的神仙。另外如"壶公"、"孙思邈"、"安期生"、"崔文子"等都流传着他们用仙丹救死扶伤的仙话。

在仙话中，神仙们成了民众的救命恩人，治病、抗灾、除妖、灭恶，使民众度过一个个难关，反映了民众的美好心愿。这是仙话在中国如此广泛流传的首要原因。

（四）仙话与神仙信仰

仙话是记叙神仙事迹的一种文学样式，因此，它是有关神仙信仰的文学。仙话建立在神仙信仰的基础之上，是神仙信仰心理与行为的艺术化表现；而仙话又使神仙信仰更为普及、更为深入人心，进

一步激发起民众对神仙信仰的情感，这就是两者的辩证关系。

首先，仙话区别于其它民间传说故事的一个显著特点是自成系列——即有固定的主人公（神仙）、有固定的内容（反映神仙们的活动）、有独特的思维方式（神仙家的思维）等，因此，神仙信仰是仙话的核心，和赖以产生、存在的必然条件，如前所述，仙话是伴随着神仙信仰的产生而出现，仙话的发展是与神仙信仰的发展基本同步的，离开了神仙信仰就不可能出现仙话。如果没有八仙的信仰，就不可能产生八仙的仙话；如果没有王母娘娘的信仰，当然也就没有关于她的众多仙话。仙话中反映的思想与神仙家的理论也基本上是一致的。如自魏晋以后，神仙家把儒家的一套忠孝仁义的封建伦理引入了成仙理论，认为要成仙仅靠炼丹吃药还不够，还需积善积德。而仙话中表现的至孝助人者成仙、仙人惩恶助善等分明是上述理论的艺术化、形象化的表述。仙话中反映神仙谱系首推玉皇大帝、王母娘娘也是与神仙信仰中的仙系相同的。另外，某个神仙的仙话的数量多寡、流传面广狭还与信仰的程度密切相关。如对八仙的信仰遍及全国各地，因此有关他们的仙话也流传全国，家喻户晓；天仙圣母碧霞元君的信仰主要是北方，故南方就很少听到她的仙话；三茅君（茅盈、茅固、茅衷）和葛仙翁（葛玄）的信仰主要是东南沿海一带，故这个地区有关他们的仙话特别多；据传黄山是黄帝炼

丹成仙处，至今当地还流传着不少他的仙话。所有这些都表明：仙话是一种宗教信仰的文学，它依附着神仙信仰而存在。

其次，每一种宗教信仰，要想吸引广大的民众，尤其是下层民众，仅靠宗教家深奥的理论是不够的，因为那些文化程度较低或根本不识字的人们，不可能理解这种理论，而必须依靠更通俗的易懂的形式来把民众引入宗教的殿堂。仙话实际上就是起到了这样的作用，它把神仙家的理论变为生动有趣的故事，从而使民众在听讲的过程中，不知不觉地接受了神仙家的宣传。这起码起到两个作用：

一是通过仙话的流传，使神仙观念深入人心，让民众了解神仙，普及了有关神仙的知识，这为神仙信仰的广泛兴起奠定了基础。如果没有八仙仙话的传播，也许很多人都不知道吕洞宾、铁拐李、汉钟离、张果老、韩湘子、曹国舅、蓝采和、何仙姑的事迹，当然也就不可能产生如此广泛的信仰。

二是仙话中神仙们惩恶助善、消灾除妖、治病济贫等行为，符合民众的心愿，极大地促进和激发了民众对神仙的崇拜和信仰情绪。正象《西游记》传世后出现齐天大圣庙一样，有许多神仙庙宇都是在仙话流传后才修建的。如先有张三丰仙话的流传，才造成明永乐皇帝花费巨资修建武当山宫观；又如葛洪仙话在宁波地区流传，相传他给人们带来了说不尽的恩德，所以人们为了纪念他而修建了葛仙翁庙。每逢春暖花开的季节，人们便从四面八方

上灵峰山葛仙翁庙祈拜烧香。所以往往形成“仙话流传—→对神仙的崇敬—→建神仙庙宇—→神仙信仰—→便进仙话更广泛的流传”的循环过程。在这个过程中，仙话的传播对神仙信仰的普及无疑起到相当大的作用。

总之，仙话的根基在于神仙信仰，但它一旦形成后反过来对神仙信仰起宣传、普及的作用。当然，仙话在长期的流传过程中，已加入了民众的情感，民众的审美理想，民众的思想观念，其内容已大大超出神仙信仰的范畴。特别值得一提的是，有些作品所表现的内容已超越神仙家思想，甚至违背神仙家思想，如前面提到的人仙婚恋型、人仙斗智型仙话，已在不同程度上否定了仙界生活，已从神仙信仰中独立出来。这也是为什么今天仙话仍然在民间广泛流传的原因所在。

5. 神仙信仰在中国民间信仰体系中的地位

中国是一个崇拜多神的国家，始终没有一种宗教能真正统治中国的意识形态，没有一种宗教势力能对封建王权构成危险，所以历代封建统治者始终对宗教采取宽宏大量、兼容并蓄的态度，借“君权神授”“神道设教”来巩固君权统治。道教、佛教以及基督教，在中国都是并存而立的。

这种兼容并蓄的情况，在民间信仰中亦表现出来。无论是传统的神灵，还是外来的神灵，只要符合民众的口味，都可成为民众信仰的对象。普通百姓真正成为某种宗教教徒的并不多，大多是临时抱佛脚，病急乱投医，见佛辄拜，遇仙即求。所以中国民间信仰体系是一个开放的体系，一个庞杂的体系。但是，如果我们仔细研究就会发现在兼容并蓄的过程中，并不是杂乱无章的，民众自有其选择的标准、自有其长期以来形成的信仰心理定势，因此中

国民间信仰体系还是有一个主要框架的，这就是神仙信仰。

5.1 见佛辄拜 遇仙则求

——中国民间信仰体系的构成及特点

为了说明中国民间信仰体系的构成，这里不妨先举一个较典型的例子：

在浙江省东北部的海盐、海宁等县曾流行一种“赕佛”民间信仰活动。旧时，当地农民为了祈祷神灵保佑，祝愿五谷丰登、六畜兴旺、家丁平安、流年吉利，常向神佛许愿。然后在自以为已达到祈祷目的之后，即择日请骚子歌手（民歌手兼行巫术职能者，业余）在家中举行“还愿”仪式，当地俗称“赕佛”。有的富家为表示对神佛的虔诚，每年赕佛一次，竟成家规；也有的则是遭遇变故（病、灾），以为是对神佛不敬所致，故补作赕佛。赕佛的规模有大有小，多则十三筵、九筵，以七筵较通行；时间也有长有短，少则一天一夜，多则五天五夜、七天七夜，视家中财力而定；整个赕佛仪式中所牵涉到的神佛达二百多位（包括筵桌上供的神马和神书中唱到的）。①海盐县文化馆的顾希佳同志曾对“赕佛”活动作过大量的调查和研究，现把他搜集、吴光金口述的《发符》（赕佛开始时，邀

①参见顾希佳《从骚子歌看吴越民间神灵信仰》，刊《民间文艺季刊》1989年第1期。

请各路神佛降临的唱词）摘录如下：

弟子特备三道名香。第一道名香直透到三天门下，五凤楼前，逍遥宫内，迎接上界天仙符官使者。——上界天仙无事正闲，与值殿将军下棋饮酒，忽闻香讯，悟得祭主门庭，排设香案，劳符邀圣，连忙收了棋子，架起棋盘，慌忙打扮，头戴金盔，身披金甲，足蹬乌龙粉底朝靴，背驮狼牙弓箭，左手执请神书信一封，右手执飞虎令旗一面，到后槽牵上龙驹宝马一匹，跨上金鞍，架上金镫，连加数鞭，翻山越岭，遇水腾云，顷刻来到弟子门庭。

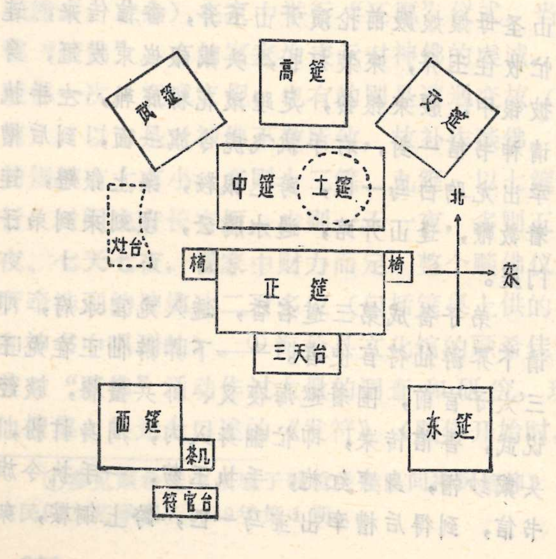
弟子备得第二道名香，直透到华山庙内，叩请中界云仙符官使者。——中界云仙正在华山圣母娘娘殿前抡演开山玉斧，香信传来，连忙收住玉斧，束装打扮，头戴银嵌束发冠，身披银甲，腰束银铃，足蹬滚花粉底靴，左手执请神书信一封，右手执飞虎令旗一面，到后槽牵出龙驹白马一匹，跨上银鞍，架上银蹬，连着数鞭，逢山开路，遇水腾云，顷刻来到弟子门庭。

弟子备成第三道名香，透入龙宫水府，叩请下界游仙符官使者。——下界游仙正在龙王三太子宫前，围着巡海夜叉、虾兵蟹将，谈经说武，香信传来，即忙翻身入内，周身打扮，头戴纱帽，身穿红袍，手执玉笏，一手执令旗书信，到得后槽牵出宝马一匹，跨上铜鞍，架

上铜蹬，连加三鞭，窜出水府，逢山跨岭，遇水腾云，顷刻来到弟子门庭。

奉神子弟烦请传香人代口奏祝，先烦劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到三天门下，叩请三天三宝、三天上帝，灵霄殿、弥罗宫，叩请昊天金阙玉皇上帝，扶从有金童玉女，长庚太白星君，马、赵、温、岳四大元帅，六丁六甲天神天将、日宫月府玉虬、瑶象、丰隆、望舒、飞廉、恶来、雷电公母、风伯雨师、检察神祇，同赴高仙台①上，弟子虔

①高仙台以及下面的文仙台、武仙台、中仙台、正仙台、东仙台、西仙台、三天台、符官台都是赕佛仪式中供神马的桌子。其排列如下图：



诚拜请。

再劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到西方极乐国土，灵山顶上，雷音寺内，叩请释迦牟尼三世如来佛祖，碧霞城、紫云阁、玉虚宫，叩请大罗元始天尊、文殊普贤、十二门徒，穷驾祥云同赴高仙台上，弟子虔诚拜请。

再劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到普陀洛迦山紫竹林潮音洞，叩请大慈大悲救苦救难观世音菩萨正神，左边善财童子，右边龙女梅香，净瓶绿柳，护法韦驮；白云山叩请白衣大士正神，大香山叩请千手千眼观音大士、神父妙庄国王、东宫娘娘、妙英、妙恕、香山土地，一众祇同赴高仙台上，弟子虔诚拜请。

再劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到中州府灵台县云台上，叩请三官大帝：上元一品赐福天官紫微大帝、中元二品赦罪地官清虚大帝、下元三品解厄水官洞阴大帝，后殿拜请神父陈子春、神母龙王三官主，一切神祇同赴高仙台上，弟子虔诚拜请。

再劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到湖广襄阳府襄阳县，叩请南极长生本命星君、鹤鹿同伴、拱寿五幅、捧桃童子，速赴高仙台上，弟子虔诚拜请。

再劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到武当山玉虚宫，拜请北极真武玄天上帝、执

旗张大帝、捧剑邓夫君、神父极乐国王、神母单后娘娘，足踏龟蛇二将，速赴华筵；又请西域瑶池仙境蟠桃会上，叩请西池王母娘娘，带领各位仙姬彩缨缤纷，随同有八仙庆寿；来到斗牛宫拜请斗母娘娘，带有满天星斗、二十八宿、天干地支、十二宫辰，一切素神共赴高仙台上，弟子虔诚拜请。

再劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到牛头山，叩请值年太岁紫德星君，带领牛郎织女星君、神父殷纣国王、神母姜后娘娘、国舅黄飞虎父子；又到徽州府盘陀山芙蓉洞内，叩请华光五圣弟兄：冲天一王、无比二王、高琼三王、云仙四王、时值五王，后宫相请五位宫主，全身戎装，带领梅香使女，同赴中仙台上，直到五更三点，郎郎柳沅，送入洞房，标杆高挑，花幡飘扬，弟子虔诚叩请。

再劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到四川梓潼县七曲山上，叩请英显王文昌梓潼帝君。又到山东祖籍，叩请神父张百万、神母姚氏安人，带领魁星副将，手执铁斗朱笔，掌管功名爵位、人间禄籍。又到山东曲阜县，叩请大成至圣先师、子路颜渊、子蹇颜回、三千大弟子、七十二贤人、天聋地哑，同登文仙台上，弟子虔诚叩请。

再劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到蒲州府解良县玉泉山上，拜请三界伏魔大帝

神威远镇天尊关圣帝君，后殿相请九灵懿德武肃英胡氏皇后、神始祖忠谏公、曾祖先昭公、神祖裕昌公、神父成忠公、左边关平关圣、右边副将周仓、关兴廖化、王甫赵累、花关索、普净禅师、马夫伞手、全副执事。又到魁星阁上，叩请九天辅元张仙大帝，背驮弯弓、手执宾鸿神弹，跨下玉麒麟，共赴武仙台上，弟子虔诚叩请。

再劳上界天仙符官使者，一封书信速往来到吴郡金银山，叩请赐福财神；峨眉山叩请黑虎赵玄坛正神，带领招财进宝、利市仙官、库官库吏、看财童子、驾车将军；东阳义乌县叩请蚕花马鸣王老太正神，带领缫丝织绢、养蚕仙姑、神爹陈百万、神母施氏安人；东京汴梁城叩请福德五圣正神、五位夫人，带有矮公矮婆，共赴中仙台上，弟子虔诚叩请。

上界天仙现已传罢，传与中界云仙。弟子执壶斟酒。

烦劳中界云仙符官使者，一封书信速往来到河南洛阳府继严县，叩请南朝圣公吕蒙正老太正神，苏州府叩请吴王夫差，会同六殿南朝，随行文种范蠡、六房书吏、衙役三班，共赴正仙台上，弟子虔诚叩请。

烦劳中界云仙符官使者，一封书信速往来到浙江省，叩请省主城隍；嘉兴府叩请府主城隍；海盐县叩请县主城隍；澉浦所叩请所主城

隍；后殿相请城隍夫人、城隍太子，带领六房书吏、中军皂隶、衙役三班、无常狱主、牛头马面、小鬼判官、日夜游巡、旗牌押司，同登正仙台上，弟子虔诚叩请。

再烦中界云仙符官使者，一封书信速往来到安徽淮安府宿迁县叩请东岳刘郡王老太正神，带领五位夫人；浙江海宁州袁化塘上天仙府内叩请南岳朱令公老太正神，带领四位夫人；苏州淀山湖平江路良红庙内叩请西岳利济侯安乐随粮王金元七弟兄总管老太正神，带领九位夫人，随从抬鹰放鸟儿郎，神爹金钿八相、神母蒋氏安人；嘉兴府秀水县长水塘杉青闸上叩请北岳施老相公正神，带领俞杨夫人。四岳八殿随行扶从掮旗打伞，共登正仙台上，弟子虔诚叩请。

再烦中界云仙符官使者，一封书信速往来到湖州府长兴县叩请忠正李郡王老太正神；江西临江府清江镇少保山竹竿漾叩请掌管五湖四海神霄王府平浪侯晏公都督大元帅正神，带领虎贲将校、百般兵器、旗锣凉伞；湖北佐山岭叩请曹提点老太正神曹家父子、观灯使者、迎灯儿郎；绍山县肖山县叩请英济侯捍沙大王张六五相公、张常张弟，带领护堤使者、捍江指挥。一切神祇，鸣锣开道，同赴正仙台上，弟子虔诚叩请。

再烦中界云仙符官使者，一封书信速往来

到燕京西山叩请痘官、疮官太正神、肖圣曹宝和合二仙、青龙童子、太钧仙娘，带领收生婆子、育婴仙姑、陈湾总管；叩请三界土地：上界龙天土地、桥神土地、随身土地、店舍土地、住居土地、山神土地、当坊土地、田公地母、栏前土地；南京柳条巷叩请东厨司命灶君正神；城外白塔山叩请井泉童子、后土夫人。一众神祇，共赴正筵灶亭，弟子虔诚叩请。

中界云仙诸已传罢，传与下界游仙。弟子把壶斟酒。

今烦下界游仙符官使者，投书速到嘉兴放生桥叩请杜大官人，陇西叩请尚二官人，绍兴府叩请华三官人，湖州长兴县叩请陈四官人，江西叩请孙五官人。五位官人掌管五路财神坐镇五方：东方青帝，南方赤帝，西方白帝，北方黑帝，中央黄帝。山西太行山拜请五瘟伤司、草野三相、勾销仙司，手执朱黑双笔，挟着愿心簿册，共赴东仙台上，弟子虔城叩请。

又烦下界游仙符官使者，投书速到姑苏昆山县太仓城叩请马福总管老太；嘉兴府嘉善县叩请船主紫微相公、顺风老太正神；东京汴梁城拜请水仙老太水道正神；苏州淀山湖叩请吕百户相公，平望鹦鹉湖叩请许百户相公，盛泽王江泾叩请邓百户相公，三位百户三位夫人；湖州府拜请朱府六郎、朱六十三郎、朱六十四郎、张廿五郎、沈廿七郎，跟从有划龙船上牵

头压源划船水手、艄公艄婆、主司头领，率领日巡司、夜巡司、朝啼司、夜哭司、刀伤官、刺伤司、刀上砍死伤官、枪上戳死伤官、弓上射死伤官、剑上勒死伤官、牛踏马腾伤官、投河奔井伤官、荒年饿死伤官、熟年胀死伤官、三十六殿大伤官、七十二殿小伤官、二十四殿划船銮驾排道儿郎、摇旗呐喊儿郎、掮旗打伞儿郎、筛锣擂鼓儿郎、唱歌唱曲儿郎、哈哈大笑儿郎、啼啼哭哭儿郎、船前头拔水儿郎、船艄头掌舵儿郎、抬鹰放鸟儿郎、红黑执板儿郎，内外中军，巡捕旗牌，奉旨游河，全副执事，肃静回避，珍珠凉伞，高飘三军司命纛旗，吆吆喝喝，鸣锣开道，顷刻来到，共赴西仙台上，弟子虔诚叩请。

又烦下界游仙符官使者，投书来到北京紫禁城金銮殿下叩请土皇天子、五方五土、五位夫人，带领阴阳二宅值日土神、青龙白虎、朱雀玄武、乾坤艮巽坎震兑离各界土神，同赴土仙台上，弟子虔诚叩请。

又烦下界游仙符官使者，投书速往，叩请虚空过往神祇、主司户枢门神、神荼郁垒、捕鬼钟馗、护槛将军、监脊瓦将军、检察神明共赴华筵。又到黄巢街侧茶磨山后，叩请九杞山人许黄门相公，带领夫人，华筵陪酒，开怀畅饮，代为祭主，频劝香醪，慢饮慢酌，弟子虔诚供请。

弟子特备三道名香，有劳上界天仙、中界云仙、下界游仙三界功曹符官使者，邀请三十六官龙神、一百单八殿神圣、二十四殿划船。三位功曹稳坐符筵，满斟琼浆畅饮。若要功曹欢喜，听表出身出处，赞符上马。

发符已毕，赞符奉敕。

这张请神的名单确实让人眼花缭乱、目不暇接。但如果我们仔细分辩还是可以找出一些特点的：第一，神灵的来源非常复杂。其中有的来自佛教，如三世如来、观音、文殊普贤、韦驮等；有的来自道教，如玉皇大帝、三官大帝、王母娘娘、南极仙翁、财神等；有的来自儒教，如孔子、子路、颜回等；有的则来自原始崇拜，如丰隆、望舒、雷公雷母等；还有大量的地方守护神，如城隍、土地、朱令公、施老相公等，几乎中国历史上所有宗教中的神灵以及有影响的名人都纳入了其信仰的范围。第二，虽然神灵的构成很庞杂，但又有一个基本的框架。从大的方面说，可分为上、中、下三界，上界主要是天上的神灵，地位最高，管辖中、下界神灵；中界地位次之，主要是地方守护神；下界地位最低，主要是冥界之神以及一大批凶神恶鬼。同时，每界中还有首领和一大批侍从、属官，如玉皇大帝的随从侍官就有金童玉女、太白金星、六丁六甲天神天骑、日宫月府玉虬、瑶象、丰隆、望舒、飞廉、恶来、雷公雷母、风伯雨师、检察神祇以及马、赵、温、岳四大元帅等。因此，其体系

仅是等级森严，每位神灵都有较为固定的位置的。第三，神灵的职权分工很细。风伯管刮风、雨师管下雨、雷公管打雷、值年太岁管一年的休咎、田公田母管农业收成、痘病老太管疾病、太钧仙娘管生育、井泉童子管井水，栏前土地管六畜……自然界以及民众生活的每一个方面都有一位神灵掌管。第四，神灵的来源虽然复杂，但从《发符》的实际情况看，道教的神仙影响最大。首先，《发符》中的神灵是按神仙体系来分类的：上界天仙、中界云仙、下界游仙；其次，《发符》首先请的是道教的三天上帝，玉皇大帝，而且在设筵时也往往把三天上帝、玉皇大帝的神马放在最显赫的位置，还经常专设三天台供三天上帝，以示尊重。同时，在所请的神灵中，道教神仙的人数最多。

“赕佛”虽然只是浙江省东北部地区的一种民间信仰活动，但它的规模较大，神灵体系较完备，信仰仪式较完整，基本上可以作为中国民间信仰活动的一个典型代表。从中我们可以发现中国民间信仰体系是由这两方面构成的：以天宫为中心，包括天宫、冥界的神界系统；以玉皇大帝、三天上帝、三世如来为最高神，包括神、神仙、菩萨、人鬼、妖魔的神灵系统。其中仙界与神仙在这个体系中占最重要的地位。

5.2 天宫享大福 冥界无限苦

——仙界与天宫、冥界的关系

同其它一切宗教信仰一样，中国民间信仰体系中也有天堂（一般称天宫）、地狱（一般称阴间、冥界）。不过，中国的天宫、冥界在其形成和发展过程中与仙界发生了密切的关系，因而独具特色。

第一，天宫就是天上的仙界。

中国的天宫实际上是从昆仑山演变而来。在古代神话中，昆仑山居住着上帝——黄帝和一大批神：

> 海内昆仑之虚，在西北，帝之下都，……百神之所在。①

> 昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部，及帝之囿时。……有鸟焉，其名曰鹑鸟，是司帝之百服。②

> 吉日辛酉，天子升于昆仑之邱，以观黄帝之宫。③

> 昆仑之虚，黄帝之所休。④

女神西王母也居住昆仑山：

> 西王母梯几而戴胜，其南有三青鸟，为西

---

①《山海经·海内西经》。

②《山海经·西次三经》。

③《穆天子传》卷二。

④《庄子·至乐》

王母取食，在昆仑虚北。①

因此，在古代神话中，昆仑山象希腊的奥林匹斯山一样是一座神山。

但是，自战国后期开始，由于受神仙思想的影响，黄帝和西王母等古代之神都走上了仙化的道路，逐渐演变为神仙，因此，他们居住的神山也慢慢成了仙山。《山海经·海内西经》已显其端倪：

昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑山。开明西有凤凰鸾鸟，皆戴蛇践蛇，膺有赤蛇。开明北有视肉、珠树、文玉树、玗琪树、不死树。……开明北有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之。窫窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也。……

此处所描绘仍不离原始神话之貌，但出现了不死树、不死之药，显然已经羼入了神仙不死思想。至汉代初期，昆仑山已基本上成为一座仙山，如《淮南子·坠形训》记载：

禹乃以息土填洪水，以为名山。掘昆仑虚以下地，中有增城九重，其高万一千里百一十四步二尺六寸。上有木禾，其修五寻。珠树、玉树、璇树、不死树在其西，沙棠、琅玕在其东，绛树在其南，碧树、瑶树在其北。旁有四

① 《山海经·海内北经》。

百四十门，门间四里，里间九纯，纯丈五尺。旁有九井，玉横维其西北之隅。北门开以内（纳）不周之风。倾宫、旋室、县圃、凉风、樊桐在昆仑阊阖之中，是其疏圃。疏圃之地，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。

到汉魏时期的一些书籍中，昆仑山则完全成了众仙居住的仙山：

昆仑山有三角，“其一角正东，名曰昆仑宫。其处有积金，为天墉城，面方千里，城上安金台五所，玉楼十二。其北户山、承渊山，又有墉城，金台玉楼，……流精之阙，碧玉之堂，琼华之室，紫翠丹芳，锦云烛日，朱霞九光，西王母之所治也，真官仙灵之所宗。……此乃天地之根纽，万度之纲柄矣。①

西王母者，……天上天下，三界十方，女子之登仙者得道者，咸所隶焉。所居宫阙，在龟山春山西那之都，昆仑之圃，阆风之苑，有城千里，玉楼十二，琼华之阙，光碧之堂，九层玄室，紫翠丹房，左带瑶池，右环翠水，其山之下，弱水九重，洪涛万丈，非飙车羽轮，不可到也。②

昆仑山……圣人仙人之所集也。③

①《十洲记》。

②《西王母传》。

③张华《博物志》引《河图括地象》。

由于昆仑山高耸入云，所以古人认为它与天相通，其顶部就在天上。如《淮南子·坠形训》中说："昆仑之邱，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。"《水经注·河水》中说的更清楚："昆仑之山三极，下曰樊桐，一名板松；二曰玄圃，一名阆风；上曰层城，一名天庭，是谓大帝之居。"正因为如此，昆仑山上的仙宫被古人看作是在天上的，慢慢就成了天上的天宫，昆仑山上的瑶池、五城十二楼等也就成了天宫中的自然景观和建筑物。①。天宫与昆仑山的密切关系，从《十洲记》《西王母传》对昆仑山的描写与《封神演义》《西游记》对天宫的描写极为相似这一点可以看得相当清楚。因此，我们认为天宫的最初形态就是昆仑山上的仙宫。后来道教丰富了天宫的内容，把仙界中好的景致和建筑都搬到天宫中，成了高级神仙居住的天上仙界。

正因为我国的天宫是从仙界演变而成的，所以跟西方基督教和伊斯兰教以及佛教中的天堂观念皆不同，如基督教认为现实世界是痛苦的，人在这个世界中的苦楚是无法摆脱的。但只要相信神和神的使者耶稣，一切听从他的安排，死后灵魂就能升入天堂，过极乐生活。总之在一切宗教中，天堂中居住的都是死后灵魂成神的人。唯独我国天宫中居住

①李白诗："天上白玉京，十二楼五城。"

的是肉体成仙的人。在《山海经·海内西经》中就曾说：昆仑山，"非仁羿莫能上冈之岩。"何新认为"仁羿"当校作"羽人"，①确实很有道理。羽人即仙人，也即非仙人莫能上昆仑仙宫。从我国民间信仰和传说来看，如果你修炼成仙即可白日飞升，进入天宫生活；而死后成神的人只能委屈住在人间享受烟火，如那些数不清的土地神、城隍神；凡人有时能进入人间的仙境，而不可能闯入天宫，那些与仙女结过婚的男人们，也只能依靠仙女的帮助才能勉强进入天宫。这是我国天宫形成的大致过程和特点，从中可以清楚地看出它与仙界的密切关系。

第二，冥界是天宫的下属"社会"。

冥界之说在中国产生甚早，古称"幽都""黄泉"。在战国时期楚国诗人屈原的《招魂》中已有详尽的描绘：

> 魂兮归来，君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些，敦脢血拇，逐人駓駓些；参目虎首，其身若牛些。（王逸注：幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。）

这条记载说明冥界观念已进入当时楚地的民俗信仰活动——招魂之中，可见已极为流行。"黄泉"一词也出现于战国时期的典籍中，如《左传·隐公元年》引郑庄公誓词曰："不及黄泉，无相见也。"（杨伯峻注："黄泉，地下之泉，此二句犹言不死

①何新《诸神的起源》，第80页，三联书店1986年5月版。

不相见也。”）古人认为幽都在昆仑山：

> 昆仑山北，地转。下三千六百里，有八玄幽都，方二十万里。①

可见昆仑山不仅是神山、仙山，也是中国冥界的最早所在地。

东汉以后，泰山也成了中国的冥界。东汉墓中出土的镇墓券中经常有“生人坐属西长安，死属太山”的记载。《破除迷信全书》卷一〇中说：“古传泰山府君是治鬼的神，《后汉书·乌桓传》上说：‘乌桓国的风俗，都以人死后，魂必游赤山，就好象中国人死后魂必归泰山一样。’《三国志》上也记着管辂曾对他兄弟说：‘但恐怕到了泰山只有治鬼，没有生人可治了。’可见数千年前，就以泰山真有治鬼的神了。”泰山府君主冥界的观念在魏晋南北朝盛极一时，有关传说故事很多。

在道教系统中，鬼都冥界另有体系。如葛洪《枕中书》中认为：

> 鲍靓为地下主者，带潜山真人。蔡郁垒为东方鬼帝，治桃止山。张衡、杨云为北方鬼帝，治罗酆山。杜子仁为南方鬼帝，治罗浮山。周乞、稽康为中央鬼地，治抱犊山。赵文和、赵真人为西方鬼帝，治潘冢山。

东、南、西、中央鬼帝在民间影响皆不大，唯有北方鬼帝所治罗酆山衍传为四川酆都县平都山后，酆都大帝名声显赫。

①张华《博物志》。

佛教自东汉末年传入中国后，地狱的观念也渐渐渗透进中国的民间信仰，隋唐以后地藏王、阎罗王主冥界的信仰逐渐流行起来。由于明清以后佛教得势和佛教徒的大力宣扬，阎罗王后来居上，成了中国信仰最普遍、最有影响的一位冥王。当然，这位佛教中的地狱王在信仰过程中已逐渐中国化了。第一，阎罗王向无专庙（只有河南小韩村有一阎罗王庙，是祭祀韩擒虎的，认为他死后为阎罗王。详见《隋书·韩擒虎传》和《古今图书集成·神异典》引《滑县志》），或寄身于东岳庙，把他看成是东岳大帝的下属；或寄身于城隍庙，每于庙中另辟十王殿；或寄身于丰都大帝庙，今丰都还有规模宏伟的十阎王殿。第二，受中国传统“至忠至孝之人，命终皆为地下主者”①观念的影响，这位佛教中终身制的冥主，到了中国也只好入乡随俗，随时更换。如上述韩擒虎死后就当了阎罗王。又如《宣室志》中就记载上帝赐封山阳人郄惠连为阎罗王之事，其他如寇准、范仲淹、包拯等历史名臣，民间相传他们死后都当过阎罗王。可见，在民间信仰中已赋于阎罗王以中国神灵的特性。

从以上中国冥界的简单介绍看，它与其它宗教中的地狱既有相同之处，又有不同之处。冥界同地狱一样，是人死后灵魂（即鬼）居住的世界，这是相同的。但中国的冥界并不是一个极抽象的概念，

①《酉阳杂俎·前集》卷三。

而是确有其所，或昆仑山，或泰山，或丰都；同时，中国的冥界并不是一个独立的"社会"，而只是天宫的一个下属"社会"。除了玉皇大帝可以随时任命冥主、随时撤换冥主外，无论那位神仙都可以干预冥界的"内政"。如前引东汉末有名的神仙刘根，因遭太守张府君侮辱，便把府君已亡祖先的鬼魂全部从冥界抓到公堂上，让他们斥责府君，府君只好伏地叩头。①仙话中也有很多讲述神仙到冥界索回亡者灵魂、使人死而复活的作品。清代袁枚在《子不语》卷九中记载了这样一件事：谢鹏飞因行仁义忠孝，生前就当了冥界判官，白天跟普通人一样生活，夜里则赴冥界办事。有人问他阴间谁的官职最大，他深有感触地说："既曰冥司，何尊之有？尊者，上界仙官耳。若城隍、土地之职，如人间府县俗吏，风尘奔走甚劳苦，贤者不屑为。"短短一二句话，透切地表明冥界与天宫（仙界）的从属关系。特别是出现了鬼仙说之后，冥界中好的冥主及生前行善修功德者，经过若干年后也可升为神仙，进入天宫生活，这就更加密切了二者之间的关系。

因此，在中国的民间信仰体系中，冥界是天宫的下属"社会"，而天宫就是天上的仙界，这就是三者之间的关系。

①详见葛洪《神仙传》。

5.3 神仙寿不死 鬼神魂所化

——神仙与其它神灵的关系

在中国民间信仰体系中，神灵主要有神、神仙、人鬼、菩萨、妖魔五大类，从理论上说，神仙与其它四类神灵是截然不同的，神仙既重灵魂又重肉体，是灵魂肉体同时长生不死的人；而其它四类神灵有的是自然崇拜的结果、有的是人死后灵魂所化，都重灵魂而轻形体，是万物有灵论和灵魂不死观念形象化的产物。但是自从神仙思想和神仙信仰出现以后，由于中国人对神仙的偏爱，其它四类神灵在漫长的信仰过程中，也逐渐向神仙靠拢，有的演变为神仙，有的沾染上仙气，出现了奇异的仙化现象。

（一）神与神仙 神话之神与神仙的区别在2.1中已有论述，这里主要分析一下从神到神仙的演变过程。研究中国神话的学者，比较一致地认为中国古代神话零碎、不成系统，但从《山海经》中的记载来看，中国古代神话应该是非常丰富的，它们到哪里去了呢？汉文方块字复杂、难以详细记载，是一个原因；历史的发展，人们审美观念的改变，因而有一部分神话失去了其生命力，逐渐被人们遗忘了，也是一个原因；过早被历史学家篡改，成为历史的一部分，也是原因之一。但我认为这些都不是关键的，中国神话散佚的最核心原因是受到了战国

后期以来（特别是汉代）神仙信仰思潮的猛烈冲击，古老的神话经受不住这种考验，先是神话之神蜕变为神仙，随之仙话代替了古老原始的神话。以西王母的演变最为典型。

西王母本是居住昆仑山上的一位显赫女神，《山海经·大荒西经》中记载："西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。……有人戴胜、虎齿、豹尾、穴处，名曰西王母。"其中的西王母基本上保持了神话的原貌，还处于丰人丰神状态，体现了我国古代神话的特点。但是她居住的昆仑山，已出现了"不死药"、"不死树，"为西王母的仙化提供了条件。

到了战国时期的《穆天子传》，西王母的形象已从丰人丰神演化为人，虽然她还与"虎豹为群，于鹊与处"，但已带有仙气，与周穆王饮酒交欢，同后来与汉武帝相见的情境相似。与此同时或稍晚的《归藏》中记载的西王母已基本上仙化了，"昔嫦娥以西王母不死之药服之，逐奔月为月精。"[①]虽然西王母的形象没有记载，但她手中掌握使人长生不死的仙药，那么她的性质已经发生了根本性的变化。《庄子·大宗师》中的西王母也同样成了神仙。

到汉代，西王母的神仙属性不仅完全肯定下来，而且形象相当丰满，出现了大量记载西王母仙话的书籍，如《汉武故事》。《汉武内传》、《西王母传》、《神异经》、《别国洞冥记》、《十洲记》等。与《山海经》相比，西王母形象发生了以下变化：（1）从面目可憎的怪物演化为容貌姣丽的美妇人，"年可卅许，修短得中，天资掩蔼，容颜绝世。"[①]（2）从西方之神演化为神仙的首领。《十洲记》中记叙西王母居住昆仑山而统辖真官仙灵，位仅次天帝君。《西王母传》中更明确记载："西王母位配西方，母养群品，天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隶焉。"（3）从"司天之厉及五残"的凶神演化为赐寿降福、化险去灾的善仙。如《易林》中说："稷为尧使，西见王母，拜请百福，赐我善子。"[②]《汉书·哀帝纪》和《汉书·天文志》均记载哀帝建平四年大旱，成千上万的人纷纷聚会，载歌载舞祠西王母。

汉代以后，西王母形象虽仍在不断演化，但其神仙首领的性质基本上没有改变，只是后来她成了玉皇大帝的配偶，俗称为王母娘娘。

从西王母的演变过程可以看出，虽然有一部分神仙脱胎于神，但其形貌、性质、职能诸方面均与古代神话之神截然不同。发生了质的变化。类似于西王母的情况还有不少，如[③]。（表见284—286页）

---

①《归藏》，《文选·祭颜光禄文》引。

①《汉武帝内传》。

②焦延寿《易林》卷一《坤》之《噬嗑》。

③黄帝的情况见2·1。

表 1

	神	神仙
嫦娥	《山海经·大荒西经》"有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。"	《淮南子·览冥训》:"羿请不死之药于西王母，嫦娥窃之以奔月，怅然有丧，无以续之。"高诱注：嫦娥，羿妻。羿请不死之药于西王母，未及服之，嫦娥窃食之，得仙奔入月中，为月精也。
舜	《山海经·海内北经》"舜妻登比氏，生宵明、烛光，处河大泽，二女之灵能照此所方百里。"《楚辞·天问》:"舜闵在家，父何以鱞？尧不姚告，二女何亲？	《路史·发挥五·辨帝舜家》："《集仙录》言帝得修身之道，治国之要，瞑目而坐，冉冉乘空而至南方之国……蔡邕《九疑碑》辞乃云：'解体而升。'……"
禹	《山海经·海内经》:"鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复(腹)生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。"《汉书·武帝记》颜师古注引《淮南子》："禹治鸿水，通轩辕山，化为熊……。"	《抱朴子内篇·辨问》:"《灵官经》有《正机》《平衡》《飞龟授帙》凡三篇，皆仙术也。……仲尼以视之，曰：'此乃灵宝之方，长生之法，禹之所服，隐在水邦，年齐天地。朝于紫庭者也。禹将仙化，封之于名山石函之中……'以此论之，是夏禹不死也。"

表 2

		《绎史》卷十一注引《遁甲开山图》："古有大禹，女娲十九代孙，寿三百六十岁，入九嶷山仙飞去。"
羿	《山海经·海内经》:"帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。"《淮南子·本统训》："尧之时十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日而杀猰貐，断修蛇于洞庭，擒封豨于桑林。"	《山海经·海内西经》:"（昆仑）赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。"郭璞注："言非仁人及有才艺如羿者，不能得登此冈岭巉岩也。羿尝请药西王母，亦言其得道也。"李冗《独异志》："羿烧仙药，药成。其妻嫦娥窃而食之，逐奔入月中。"
河伯（冯夷）	《山海经·海内北经》"从极之渊，深三百仞，维冰夷恒都焉。冰夷，人面乘二龙。"郭璞注："冰夷，冯夷也。"	《淮南子·齐俗训》:"昔者冯夷得道，以潜大川。"高诱注："冯夷，河伯也。华阴潼乡堤首里人，服八石得水仙。"

表 3

启	《山海经·大荒西经》"西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开（开即启）。"	《大荒西经》郭璞注曰："《归藏·郑母经》云'夏后启筮御飞龙登于天，吉'明启亦仙也。"
洛神（宓妃）	《文选》卷十九《洛神赋》注引《汉书音义》引如淳云："宓妃，伏羲氏之女，溺死洛水，为神。"	张衡《思玄赋》："载太华之玉女，召洛神之宓妃。"《墉城集仙录》卷五："洛川宓妃，宓牺氏之女也，得道为水仙。"
瑶姬	《山海经·中次七经》："又东二百里，曰姑媱之山。帝女死焉，其名曰女尸，化为䔄草，其叶胥成，其华黄，服之媚于人。"《太平御览》卷三九九引《襄阳耆旧记》云："我帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡，封巫山之台，精魂依草，寔为茎之，媚而服焉，则与梦期，所谓巫山之女，高唐之姬"。	杜光庭《墉城集仙录》："云华夫人，王母第二十三女，太真王夫人之妹也，名瑶姬，受徊风混合万景炼神飞化之道。尝东海游还，过江上，有巫山焉，……留连久之。"后助大禹治水。

可以这样说，古代神话中能流传下来、并在后世享受香火的神灵，大多走了如上述由神到仙的道路，而且这种蜕变大多发生在汉魏六朝时期，少数在隋唐时期。

当然，在中国也有个别出现较晚并能保持原始特性的神，如盘古开天地神话，至三国徐整《三五历纪》中始出现："天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁。天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。"（《艺文类聚》卷一引）清马骕《绎史》卷一引《五运历年纪》："首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼日，右眼为月，四肢五体，为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎氓。"应该说这则神话是原始的。但略加考据便知它不是汉族所有，而是从还处于原始状态的少数民族流传而来的。正如朱越利先生在《道教答问》一书中所说："这个故事是我国西南少数民族创造的，世代口口相传，历史非常悠久，三国时期被吸收到汉族神话系列中来。"①

①朱越利《道教答问》第20页，华文出版社1989年10月版。

但它一流传到汉族地区，马上就被仙化了。晋葛洪《枕中书》就把他列入了神仙体系，“玄都玉京七宝山，在大罗之上，有上、中、下三宫。上宫是盘古真人、元始天王、太元圣母所治。……”成了与元始天真、太元圣母平起平坐的大神仙。

（二）人鬼与神仙 在中国民间信仰中，对人鬼的信仰极为盛行，祖先神、行业神、城隍神、土地神以及名目繁多的吊死鬼、水鬼、饿死鬼、冤死鬼等都属人鬼的范围。

何谓鬼？《礼记·祭法》云：“人死曰鬼。”《说文》云：“人所归为鬼。”《论衡·论死》云：“世谓死人为鬼，有知，能害人。”也就是说鬼是人死后灵魂所化。在中国的传统观念中，鬼可分为善鬼和恶鬼，善鬼又称为神，认为：“人死为鬼，鬼灵为神。”①“生为贤人，死为明神。”②“圣人之精气谓之神，贤人之精气谓之鬼”。③凡是生前给人们带来好处和利益的，死后称为善鬼、尊为神；一般人或者生前作恶者则泛称鬼。

按理说鬼与神仙完全是二个系统，但中国的鬼与神仙往往有千丝万缕的联系。鬼仙、水仙实质上就是从善鬼（神）发展而来的。如屈原是战国时期

①李叔还《道教大辞典》第68页，浙江古籍出版社1987年10月影印本。

②《太平广记》卷三〇〇“张嘉祐”。

③《春秋传》，引自《吕思勉读书札记》第500页，上海古籍出版社1982年版。

楚国著名诗人和名臣，辅佐楚怀王，官拜左徒、三闾大夫。后因子兰、靳尚等人进谗，免职放逐。后因楚国政治腐败，首都郢也被秦兵攻破，眼见楚国亡国在即，自己的政治理想又难以施展，遂投汨罗江而死。后人为了纪念屈原，立庙祭祀，尊他为洞庭湖神或江神。这是典型的人鬼崇拜。但也有人认为他并没有真死，而是成了水仙，如王嘉《拾遗记》卷十记载：“屈原以忠见斥，隐于沅湘，披蓁茹草，混同禽兽，不交世务，采柏实以合桂膏，用养心神，被王逼逐，乃赴清冷之水。楚人思慕，谓之水仙。其神游于天河，精灵时降湘浦。楚人为之立祠，汉末犹在。”又如春秋时期吴国名将伍子胥，帮助吴王阖闾刺杀吴王僚，夺取王位，“西破强楚，北威齐晋，南服越人”①，为吴国的强大立下了汗马功劳。后因劝吴王夫差拒绝越国求和、停止伐齐，被王疏远，最后夫差赐剑命他自杀，还把他的尸体抛入江中。“吴人怜之，为立祠于江上”②。后人认为他成了水仙，③当了潮神，职掌江上波涛（特别是钱塘江潮）。

还有一些人鬼神灵虽然在民间信仰活动中并未成为神仙，但沾染上了很浓的仙气。如三国时名将关羽，以忠勇神武、坚贞义气著称，既是国家祀典祭祀的人物，又是民间广泛信仰的神灵。始封为公（或谓真君），是神仙张天师手下的主将，后封为

①②《史记 伍子胥传》。

③参见《越绝书》。

王，与神仙姜太公并起并坐；最后封为三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君。明清以后，其庙祀遍及全国，如《陔余丛考》所说："今且南极岭表，北极寒垣，凡儿童妇女，无有不震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽。"其显灵事迹在民间也极为流传，如《历代神仙通鉴》卷一九记载："（徽宗时）宫中有祟。见一道士碧连冠，紫鹤氅，手持水晶如意，前揖曰：'奉上帝命，来除此祟。'良久，一金甲丈夫捉祟擘而啖之。帝问金甲者何人，道士曰：'所封崇宁真君关羽也。'"从中可以看出原为"鬼雄"的天帝，在后世的信仰中，已纳入道教神仙体系。虽然他并非严格意义上的神仙，但确实已仙味十足。

以上所述当然是一些较突出的情况，或者说存在这种现象。就一般而言，"人鬼"（尤其是恶鬼）与神仙的界限还是相当分明的。

（三）菩萨与神仙 "为道者，盖流出于仙法，故以练形为上。崇佛者，本在于神教，故以治心为先。练形之家，必就深旷，反飞灵糇丹石，粒芝精，所以还年却老，延华驻彩，欲使体合纁霞，轨遍天海，此其所长。……治心之术，必辞亲偶。闭身性，师净觉，信缘命。所以反壹无生，克成圣业，智邈大明，志狭恒劫，此其为贵。"①修仙之道讲究形体修炼，主张现世长生；修佛之道讲究心意修炼，主张来世成佛。佛教菩萨与神仙之间本来没什么关联。但是，佛教自东汉末年传入中国后，因是外来宗教，与中国的文化氛围格格不入。因此，"为了便于在中国土地上生根立脚，也不得不与当时流行的神仙方术思想结合起来，把原来的佛教思想尽量涂上一层神仙方术的色彩，""所以当时（主要是汉末——引者）有不少人把佛教看作是神仙方术中的一种，或称之为浮屠道，而与黄老道等量齐观"。①佛教徒也往往以神仙方术来解释佛教理论，如中国最早阐述佛教理论的《理惑论》（东汉末牟融著）认为"佛"的形象是这样的："佛者……恍惚变化，分身散体，或存或亡。能小能大，能圆能方。能老能少，能隐能彰。蹈火不烧，履刃不伤。在污不染，在祸无殃。欲行则飞，坐则扬光。故号为佛也。"②这显然是把神仙的不死不伤、长生久视、变化无方、飞行逍遥等特性加于佛身上。佛教徒不仅把神仙方术思想引入佛教，而且在具体的修炼过程中也往往依据修仙的方法，如梁陈时慧思便在《誓愿文》中说："今故人入山，忏悔修禅，学五通仙，求无上道，愿先成就五通神仙，然后乃学第六神通，受持释迦十二部经及十方

---

①颜延之《庭诰》（见《弘明集》卷十三），转引自《中国无神论文集》第212页，湖北人民出版社1982年6月版。

①卿希泰《中国道教思想史纲（上）》第304页。

②见《弘明集》卷一。

佛。。”①还可怜兮兮地向人求助：“我今入山修习苦行，……为护法故，求长寿命，……愿诸贤圣佐助我得好芝草及神丹，疗治众病，除饥渴……籍外丹力修内丹。”②以上虽然是佛教传入中国早期的情况，但这种神仙、菩萨混同以及以“仙”释“佛”的做法，为佛教菩萨的特性定下了基本格调，对后世产生了极大的影响。同时，中国的佛教徒潜意识中也向往神仙的长生不死，常常有意识或无意识地把神仙思想缓入佛教信仰之中；中国民间百姓虽然佛、道不分，然其根柢是道教的神仙信仰，因此往往以自已熟悉的神仙形象来塑造菩萨形象，悄悄改变佛教菩萨的原来面貌和性质。更何况，中国历史上有个别崇道之皇帝，强行压抑佛教，使佛教纳入道教神仙体系，如宋徽宗宣和元年（公元1119），曾下令将佛改为大觉金仙，余为仙人、大士；僧为德士，尼为女德，易服饰，称姓氏；所有僧录司改为德士司，寺为宫，院为观。又令德士入道学，依道士法。③这虽属极特殊之例，但影响恐怕不小。

因为有以上众多因素，佛教菩萨在中国的信仰过程中往往沾有仙气，甚至出现仙化的倾向，最突出的例子是观音菩萨。

佛教菩萨在中国影响最大的当属观音，其寺庙遍及大江南北，信徒无数。她既是救苦救难之神

①②《南岳思禅师立誓愿文》。

③参见《宋史·徽宗纪》。

灵，又是赐子、护海之神灵，无所不能。考其来源，大概东晋时传入中国，对其崇拜信仰可能与鸠摩罗什来华泽《法华经》有关，至梁朝崇拜之风渐盛，后经唐文宗之尊宗推广到高峰，自唐以后一直很盛。然中国人崇拜的观音菩萨已非佛教中的观音。第一，佛教《楞严经》中记载观音成道史是这样的：“观世音菩萨，尝白佛言：世尊！忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世，名观音者，我于彼佛教菩提心彼佛教我从闻思修，入三摩地，获二殊胜，一者上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者下合十方一切六道众生，与诸众生同一慈仰。世尊由我供养观音如来！彼如来授我如幻，闻重闻修，金刚三昧。与佛如来同慈力做，令我身成三十二应，入诸国土。与诸众生同悲仰故，令诸众生于我身心，获四十种无畏功德。彼佛如来，叹我善得圆通法门，授记我为观世音，由我观听十方圆明，故观音名遍十方界。”①而中国人对观音来历的说法与佛教原貌已大相同。《文选·啸赋》李善注引《灵宝经》云：“禅黎世界坠王有女，字姓音②，生仍不言，年至四岁，王怪之，乃弃女于南浮桑之阿空山之中。女无粮，当日咽气，引月服精，自然充饱。忽与神人会于丹陵之舍，……于是能言。于山出，还在国中。国中大枯旱，地下生

①转引自李圣华《观世音菩萨之研究》，载《民俗》第七十八期。

②疑即观世音，参见《茶香室续钞》卷一七。

火，人民焦燎，死者过半，穿地取水，百丈无泉，王悕惧。女显其真，为王长啸，天降洪水，至十丈。于是化形隐景而去。”咽气服精，乃是道教修仙导引术，仰啸乃是魏晋六朝、隋唐人抒发胸襟的一种习性，降水除厄，不用净瓶扬柳，而凭长啸，皆不应该是佛教观音之所为。《重修搜神记》更说观音是太白金星的徒弟，“初奉佛教，后得太白星君，化为老人，指与香山指行，终乃成道”。在中国较为流行的观音来历说是《香山宝卷》的记载：“迦叶时，须弥山西，有一世界，国名兴林，广十万八里。年号妙庄，王姓婆，名迦，年始廿，众称为尊，祝立为帝。正宫皇后名宝德，与帝同寿，常行慈善，万事宽宏。生无子嗣，仅有三女，长曰妙书，次曰妙音，三曰妙善。王为三女招婿，妙书招文士，妙音纳武士，惟妙善时年十九，不愿成婿，径往汝州龙树县白雀寺内为尼。寺中有尼僧五百，僧头派妙善在厨中当苦役，灶君具奏上帝，勅传三官五岳，拨差八部龙神，着令六丁六甲，速去白雀寺代劳。又令东海老龙，在厨中开井，各山走兽送柴，遍处飞禽送菜，妙善在寺，坦然自在。王怒妙善羁寺不回，乃遣朱叶二侯，率兵焚寺，妙善祷告毕，抽下竹钗，口中刺血，向空中一喷，霎时天降红雨，火息烟灭。王闻更怒，差兵拿缚妙善，押解法场，凌迟示众。当时佛示毫光，刀断剑折，剑手即以弓弦绞其咽喉致死。忽来一只猛虎，将尸衔去，拖去松林。妙善一到阴间，超生千万死囚，阎

罗王令妙善回到尸所，入魂还魄，得啖仙桃，到惠世澄心县香山，隐身修炼。九年后，妙庄王患恶病，访求医治，妙善化作老僧仙人，将左右手眼割剜合药，医愈王病。王愈后，推位让国，率领全宫眷属，满朝文武，同往香山修行。佛随以千手千眼大慈大悲救苦救难无上观世音之号，投报妙善云。”①《香山宝卷》虽是佛曲宝卷，但佛教徒为满足一般民众的心理，已加入了不少神仙思想，如“啖仙桃”“化作老僧仙人”，观音成佛实际上与仙人成仙（尤其是尸解仙）已非常相似。

在有些记载中，观音甚至成了中国的得道神仙。如《汝州志》记载：“大悲菩萨相传为楚庄王第三女也，讳曰妙善，天性贞洁，孝事父母，常指香山曰：彼可居也。后庄王病笃，百治不效。公主侍药甚谨。有神医曰：‘必得亲人手眼，方可以疗。’公主遂割手眼，送父为食，病即获痊。公主亦就此坐化。医曰：‘此大悲菩萨也。’言迄不见。盖仙人来验公主之孝耳。庄王即封为大悲菩萨，且命建寺香山，塑像千手千眼……。”②这里观音不仅是因孝成仙的神仙，而且妙庄王改为楚庄王，观音也就顺理成章成了中国人。《历代神仙通鉴》卷五则说慈航大士（即观音）是殷商时期就在普陀落伽岩潮音洞中修炼的女神仙，曾发誓要普渡

①转引自李圣华《观世音菩萨之研究》，载《民俗》第七十八期。

②《古今图书集成·神异典》卷七九引。

世间的凡男俗女，经常以丹药和甘露水救济世人，是一位象吕洞宾一样的善仙。

观音在明清小说中经常出现。如《西游记》中，观音“理圆四德，智满全身。缨络垂珠翠，香环结宝明。乌云巧迭盘龙髻，绣带轻飘彩凤翔。碧玉纽，素罗袍，祥光笼罩；锦绒裙，金落索，瑞气遮迎。眉如小月，眼似双星。玉面天生喜，朱唇一点红，净瓶甘露年年盛，斜插垂扬岁岁青。解八难，度群生，大慈悯。放镇太山，居南海，救苦寻声，万称万应，千应千灵。兰心欣紫竹，蕙性爱香藤。”（第八回）她赴王母娘娘蟠桃会，助孙悟空收伏熊罴怪、蝎子精、金毛犼等，与太白金星、托塔李天王、紫阳仙等神仙一样，邦助唐僧师徒三人往西天取经，与神仙无论是形貌装饰、还是行为举止均无多大区别。

在今天民间流传的传说故事中，观音更是成了地地道道的神仙人物，她的成仙过程与何仙姑极为相似。

佛教中观音是男身，但到了中国后很快就蜕变为女身（大约始于唐，宋元以后确定）。变性后的观音身兼赐子、消灾、护海等诸职，显然受王母娘娘、天后圣母（妈祖）等女仙的影响。所以观音信仰虽然源于印度佛教，但“印度偶一暗示，作为引端而已，其他一切信仰仪节纯是中国本色，深含有道教气味”，① 在长期流传过程中，已演变为神仙

①李圣华《观音菩萨之研究》，载《民俗》第七十八期。

式人物，具有很重的仙味。

除了观音菩萨外，其他佛教菩萨如弥勒佛、韦驮、文珠、普贤等传入中国后，也都很快中国化，并出现不同程度的仙化。

（四）妖魔与神仙　妖魔又称妖怪、精怪、精灵、妖精。它在我国民间神灵系统中虽然属于最低层次，地位不高，但数量繁多，也是很重要的部分。

妖魔观念的发展与演变同神仙信仰有着相当密切的关系。

妖魔观念最初产生于原始社会，是万物有灵思想的产物。原始人相信自然万物也象人一样有灵魂、有情性，而且灵魂是不灭的，可以互相转换，可以脱离原来的形体而祸、福人类。战国时期还保留了不少这类精怪，如《国语·鲁语下》云：“木石之怪曰夔蝄蜽，水之怪曰龙罔象，土之怪曰羵羊。”又如《左传》宣公三年“螭魅罔两”注云：“螭，山神，兽形；魅，怪物。”这是原始的精怪观念，与神仙思想没有什么关联。

至东汉时期神怪观念发生了很大的变化。认为生灵活得久的则可为怪，如王衡《论衡·订鬼》中说：“夫物之老者，其精为人；亦有未老，性能变化，象人之形。”《说文解字》九上鬼部：“魅，老物精也。”这种观念至魏晋南北朝时期到达登峰造极的发展，葛洪《抱朴子》对此论述甚详：“万物之老者，其神悉能假托人形”，“猕猴八百岁变

为猿，猿寿五百岁变为玃……虎及鹿兔，皆寿千岁，寿满五百岁者，其毛色白。熊寿五百岁者则能变化。狐狸豺狼，皆寿八百岁，满五百岁，则善变为人形。”（《对俗》）任何生灵，只要经过一定的年限，就可成精，就可变为人形。它一方面是对先秦精怪思想的约束，并不是任何物体都可成精，而只有活得久的才能变为精怪；同时也是对先秦精怪思想的一种发展，这些成精的生灵可以改变自身的形貌，化作人形。魏晋时这类精怪非常多，如干宝《搜神记》中就有狐狸精（《张茂先》《吴兴老狸》《宋大贤》等）、鹿精（《谢鲲》）、猪精（《猪臂金铃》）、羊精（《高山君》）、狗精（《田琰》）、獭精（《苍獭》）、鼠精（《王周南》）、蛇精（《扬阳二蛇》）、龟精（《龟妇》）、树精（《树神黄祖》）、木杵精（《细腰》）、饭锸精（《饭锸怪》）等达上百种。虽然魏晋六朝的精怪还极少冠以“仙”名，但这种“老可成精”的观念显然是受神仙思想影响的产物，葛洪的论述无疑是从神仙理论引生出来的。

自唐以后，妖魔与神仙的关系更为密切了。妖魔也常常是通过修炼而成，且冠以“仙”名。最典型的当属狐仙。狐、狸由于其狡黠的特性，很早就活跃于我国古人的文化生活之中。相传大禹之妻涂山女就是九尾白狐。①《竹书纪年》《山海经》

①见《艺文类聚》卷九九．《北堂书抄》卷一〇六引《吕氏春秋》佚文及《吴越春秋·越王无余外传》。

《周书·王会解》《庄子》《墨子》《战国策》《礼记》等书中皆有记载。《易经》中云：“九二田获三狐，得黄矢贞吉。”以狐卜凶吉。总观先秦文献所记，视狐为吉祥之物。至汉代出现狐妖故事和狐妖观念。如许慎《说文解字》云：“狐，祅兽也，鬼所乘之。”《易林》也载：“老狐屈尾，东西为鬼，病我长女，坐涕诎指，或西或东，大华易诱”，①“老狐多态，行为蛊怪，惊我主母，终无咎悔。”②还有黄宪撰《三难》专论狐妖。至魏晋六朝，狐妖观念又发生了很大变化，如上所述，因受道教和神仙家思想影响，“老可成精”，六朝时的狐狸精大多能变为人形，或化为俊逸风流的书生，或变为皓首宿儒，或变为妙龄少女，与世间饱学之士争高低，与凡人交朋友，与道士斗法，作人妻子或丈夫，……但魏晋六朝的狐狸精还保留较多狐狸的自然属性，虽神通广大，但仍未彻底超凡入仙，如怕狗、体有臊气、变形后仍有尾巴、与人结合后生下的仍是小狐狸等，与人的关系是严重对立的，处于被歧视、排斥的的地位，因此其结果往往很悲惨，或被杀，或逃走。虽有部分仙的特性，但还没有完全纳入仙的范畴。唐代以后，狐仙信仰勃然大兴，人们把狐仙当作能祸福人类的神灵顶礼膜拜。《朝野佥载》云：“唐初已来，百姓多事狐神，房中祭祀以乞恩，饮食与人同一，事者非一

①②《焦氏易林》卷一〇《睽》之《升》、卷一二《萃》之《既济》。

主。当时有谚曰：‘无狐魅，不成村’”。狐仙庙、堂遍及朝野上下，影响相当大。如《传讲杂记》中说：“邠阳有狐王庙，相传能与人为祸祸，州人畏事之，岁时祭祀祈祷，不敢少怠，至不敢道胡。”狐仙故事数量大增，如唐·戴孚《广异记》有33则，张读《宣室志》有8则，宋·洪迈《夷坚志》有13则。而且在唐代出现狐仙之名称。如《广异记·长孙甲》中，狐化作菩萨“乘五色云”降于唐坊州中部县令长孙甲家，自称是狐刚子，言“我得仙来，已三万岁”。指责道士不修清静，乱开杀戒，并打了道士一百杖，“言讫飞去”。①又如《河东记·李自良》中记载唐时李自良因夺了狐的天符，第二天狐化为道士前来索取，并许愿若归还天符，三年后让李掌军政。李不信，“道士即超然奋身，上腾空中，俄有仙人绛节，玉童白鹤，徘徊空际，以迎接之，须臾复下”。李后果拜工部尚书、太原节度史②。从这两个故事中，我们可以看到唐宋时狐仙已具有不少神仙的特征。还出现了一种天狐，它们与天相通，不可杀，如《广异记·长孙无忌》中的道士认为“此已通神，击之无益，自取困耳”。《传记·姚坤》更明确点明了天狐的情况：“我狐之通天者。初穴于塚，因上窍，乃窥天汉星辰，有所慕焉。恨身不能奋飞，遂凝盼注神，忽然不觉飞出，蹑虚驾云，登天汉，见仙官而礼

①引自《太平广记》卷四百五十一“长孙甲”条。

②引自《太平广记》卷四百五十一“李自良”条。

之。”①俨然是通过修炼（呼吸导引）而白日飞升的天仙。总之，唐代以后，狐虽然还有不少其动物的特点，但妖气已逐渐减少，他们作人妻子或丈夫，更多的是企求过人的正常生活，而不是出于动物的本能淫性，而且仙味越来越重，有些已具仙的特性。

至明清时期，狐妖彻底完成了向狐仙的转变，狐仙故事大量出现，明代有狐仙故事专集《狐媚丛谈》，罗贯中以狐仙为主要人物创作了长达二十卷的《平妖传》。清代蒲松龄的《聊斋志异》、纪晓岚的《阅微草堂笔记》、袁枚的《子不语》、长白浩歌子《萤窗异草》、闲斋氏《夜谭随笔》、乐钧《耳食录》、王韬《淞滨琐语》等都记载了众多的狐仙故事，总数目超过五百则。其作品中的主人公已基本上摆脱了动物习性，从外貌到内心世界都已人化、仙化。无论是“捻梅一枝，笑容可掬”的婴宁，还是“嫣然展笑”“貌若仙品”的小翠，抑或“姣丽无双”的阿绣，她们寻求人世间幸福美满的婚姻生活，都是凭美貌、贤慧、善良、温柔来吸引异性，而不是动物的媚态；她们的结局都很惨，但不是从前的命丧黄泉，而是悄悄撤离俗世，返回仙乡。在民间信仰中，狐仙也一直是当作神仙的一类看待的。直到解放前，狐仙崇拜在我国一直很兴盛。如旧时安徽芜湖一带人崇拜狐，几乎家家设立供

①引自《太平广记》卷四五四“姚坤”条。

奉，闹市中有狐仙堂数处，笙祭歌享，月必十余次。忌呼其名，而以“仙姑”“老太”敬称之。

这就是从狐妖到狐仙的大致发展过程。①我国妖魔与神仙的发展关系大致与此相仿。自唐以后很多精怪都冠以仙名，如仙鹿（唐·张读《宣室志》）、仙树（唐·段成式《酉阳杂俎》）、仙鼠（晋·崔豹《古今注》）、鸟仙（《古今图书集成·禽虫典》卷九引《逸史》）、驴仙（《太平御览》卷九〇一引《符子》）。明清以后这种情况更是普遍，《西游记》《封神演义》《聊斋志异》中都有大量记载。如我国家喻户晓的《白蛇传》故事，发轫于宋代，白娘娘的身份原是蛇妖，但清代方成培《雷峰塔》就说她是在峨眉山修炼得道的蛇仙（当然民间可能在更早的时候就视她为蛇仙了）。今民间流传的故事，则说她是吃了神仙吕洞宾的汤团，“增加了五百年的功力”而成仙的。今民间广泛流传的动物仙、植物仙恐怕其原型都是精怪，后来才慢慢演变为仙的。

①参看胡堃《论中国狐仙故事的历史发展》，刊《民间文艺季刊》1988年第3期。

6. 神仙信仰的批判与反思

恩格斯在评述基督教时曾说：“对于一种征服罗马世界帝国、统治文明人类的绝大多数达1800年之久的宗教，简单地说它是骗子手凑集而成的无稽之谈，是不能解决问题的。要根据宗教借以产生和取得统治地位的历史条件，去说明它的起源和发展，才能解决问题。”①今天，稍具科学知识的人对神仙长生不死思想的荒谬性是一清二楚的。我们的任务是找出神仙信仰得以长期流传的历史文化根源，探寻神仙家是如何把人们引向这条“魔鬼之路”的，从而从根本上认识和批判神仙信仰的危害性。

6.1 不死的诱惑：神仙信仰滥觞的原因

神仙信仰能够在中国历史舞台上手舞足蹈二千多年，能够获得如此多的信仰者，确实有其吸引力

①《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷第328页。

的地方，而神仙生活的诱惑力以及它与人的生存欲望、我国特定文化环境、民众心态的契合，是最根本的原因。

第一，神仙生活与人们的生存欲望相符合。

人类有求生的欲望、享乐的欲望和自由的欲望。死亡实在是很具体的事，也是很可怕的事，尤其是那些见过亲人去世或有过“死”而复活经历的人。死一直是困扰着人类的一大难题。处于原始时代的古人们已深切感受到死亡的危险，他们虽然不能象现代人一样对死亡作出科学的解答，但他们“不愿意承认死是生活底尽头，不敢相信死是完全消灭。这样正好采取灵的观念，采取魂灵存在的观念”。①相信灵魂可以脱离肉体而存在，肉体死亡后，灵魂可继续存在，并且是不会死亡的。这种观念虽然幼稚，但在“灵魂”的水平上合理巧妙地解释了永生问题。正象《巫术科学宗教与神话》作者所说的那样“人类不能不在死底荫影之下去生活，凡与生活很亲而且享受圆满生活的人，更不能不怕生活底尽头。于是同死打了照面的人，乃设法寻求生活底期许，死与永生，那就是不死的欲求，象现在一样，永远都是人类预言底最动听闻的题目。”②“蛮野人极怕死亡，这大概是因为人与动物都有根深蒂固的本能的缘故。”③原始人是如此，在科学

①③马林·诺夫斯基著、李安宅译《巫术科学宗教与神话》，第32页，中国民间文艺出版社1985年5月版。

②同上，第29页。

高度发达的今天，我们每个人的求生欲望也是非常强烈的，总是设法利用药物或其它手段来延长寿命。

除了生存，人活着还需要得到物质满足，需要享乐，吃得好，穿得好，住得好，活得舒服，活得自在快活。同时还有精神需求，能够自由自在，不受拘束，需要美满的婚姻爱情，需要消遣。因此，从某种意义上说，求生、享乐、自由的欲望是人类的本能和天性。

神仙信仰正好能满足上述三种欲望。只要你能当神仙，长生不死，与天地同在，根本不存在死亡的问题，神仙住的是金堂玉殿，饮的是玉醴琼浆，吃的是翠芝朱英，行则逍遥太空、驾龙御凤，招之即来，挥之即去，能满足你的一切享受欲求；神仙超俗高雅，不受任何人控制，行动绝对自由。退一步讲，只要信仰神仙，神仙可以教你炼丹法、导引术引你入仙班，帮你驱逐病魔，解除水旱之灾；指点你点石成金、化铜为金，使你成为富翁；授你房中御女术，让你得到愉快的性满足。总之，只要你信仰神仙，即可长生不老，获得充分的享受，过自由超凡的生活。神仙信仰一方面契合人类的本能欲望，另一方面又能弥补实际生活中人生的缺撼，实在具有无限的诱惑力，故《魏书·释老志》中说：“化金销玉，行符敕水，奇方妙术，万等千条，上云羽化升天，次称消灾灭祸，故好异者往往而尊事之。”这是神仙信仰能吸引人的终结原因。

第二，务实的民族性格为神仙信仰的流传奠定了文化心理基础。

渴求生命永恒固然是人的本能天性，但处于不同历史阶段和不同文化氛围的人，对“生命永恒”的理解是有差异的。原始人希望生命长存，由此产生灵魂的观念，认为灵魂不死即是生命的永恒。后世的基督教、佛教、伊斯兰教也都相信灵魂的存在，认为人死后，接受神的审判，生前作善者的灵魂升入天堂，过快乐的生活；生前作恶者的灵魂降入地狱，忍受可怕的折磨。以基督教精神为背景的西方民族重灵魂、重来世，而中华民族由于受地理环境以及农耕文化传统的影响，形成了重肉体、重现实、讲究实际的民族性格。前面已经谈过，这种务实精神是神仙思想形成的重要原因。而神仙信仰形成后，它又是人们接受并传播神仙思想的文化心理基础。

宗教信仰的目的无非两方面：一是为来生（下世）打算，即佛教所谓的今世信佛修善积德，死后可免受入地狱之苦，来世投个好胎；二是为今生的生活，即祈求神灵保佑你平安幸福、健康长寿，替你消灾灭祸。中国人讲究实际，对后者关心的程度显然远远超过前者。在中国，能起到护佑、禳灾作用的神灵非常多，概括地说就是前面提到的神、神仙、人鬼、菩萨和妖魔五大类。具体地分析这五类神灵，他们有各自的特性，因此民众对他们偏爱的程度也有差异。对神、神仙、菩萨的信仰主要是祈

求帮助，借他们的神力、法力来为信仰者服务；对鬼、妖魔则采用贿赂的方式，免得它们兴祟作怪。神、菩萨和鬼都属彼岸之神灵，他们虚无飘渺、不食人间烟火，与人世的距离甚远，平时人们对他们敬而远之，在不得已的情况下才对他们顶礼膜拜。唯独神仙即属彼岸又属此岸，既有美妙的仙界供他们居住，又常常混迹人世，同俗人一样谈情说爱、娶妻拥妾，同俗人一样乘车马、造房子，同俗人一样饮酒作乐、游山玩水，俗人能享受的欢乐他们都能享受，俗人不能享受的欢乐他们也能享受。因此，对于讲究实际、讲究现世享受的中国人来说，神仙生活是最符合他们的人生理想的。神仙的仙术，法力无边，治病、消灾、除妖、灭祸、惩恶，无所不能。只要神仙肯帮助，不但可以使信仰者安度平生，说不定还会赐给你官运和美妻。神仙信仰还有一大好处是其它信仰对象所做不到的，就是有时神仙还会给信仰者一粒仙丹，引你加入神仙的行列，过上逍遥自在的神仙生活。这对于务实的中国人更具有莫大的吸引力。

与神仙信仰相比较，统治我国文化思想几千年的儒家学说，高喊“存天理，灭人欲”，过分强调人的社会化一面，而忽视人的自然天性一面；佛教的因果报应、来世说固然有其威慑力和诱惑力，但又过分否定人的自然本性和享乐欲念，与我国民族性格中的务实精神、讲究实在多少有些矛盾。而神仙家的思想即讲究人的自然本性、又是现世享受，

是最契合我国民族文化心态的。

第三，周期性的社会变更为神仙信仰的长期、广泛流传创造了良好的社会环境。

有一位学者曾说过："中国历史上的封建王朝从建立、发展、趋于鼎盛，直到危机、动乱、崩溃，每隔两三百年就会发生一次激烈的大动荡。旧王朝覆灭了，新王朝代之而起，呈现出一种时间上的周期性。"这种周期性的和平与动乱、繁荣与衰落，不仅对人们的物质生活带来极大的影响，而且对人们的心理也造成影响，尤其在社会总体情绪方面表现出前后的巨大差异性：和平繁荣期，物质资料丰富，人们生活安定，便产生肯定现世生活、希求永久地享受这种生活的心理愿望。宋真宗咸平初年，大臣李沆曾事先向宰相王旦预言："边患既息，人主侈心必生，而声色、土木、神仙祠祷之事将作。"①后来宋真宗的所作所为果不出李沆所料。我们不能一概说这种心理是消极的，起码有一点是应肯定的，它对现实生活是持肯定态度的，表明了人类积极向上的生活追求。

动乱衰落期，战争频仍，生活不安宁，生活其中的人们不由自主地会产生逃避现世生活、寻求避难所的心理。翦伯赞在论述神仙论的起源时曾说："神仙之说，发生的战国时代，决非偶然，这正是当时没落的贵族感于时代之压迫，而又无力反抗，

①《宋史》卷二百八十三《李沆传》、《王旦传》。

他们厌恶现社会，然而普天之下，莫非王土，他们又逃不出现实社会。于是幻想在中国境外有这样一个自由世界。在这个世界里的人民，上不归上帝管，下不归天子和诸侯管，他们悠游于海外，不受任何权力的支配，过着极端自由幸福的生活。一言以蔽之，他是一种不死之人，也是一种自由之神。……这种幻想的神仙世界，对于商人却具有极大的引诱力……神仙世界，也是农民所期望的。"①这段论述有可商榷之处，如认为神仙之说源于没落贵族的幻想显然不够准确。但认为神仙信仰与社会的动乱有密切关系是很有道理的。社会的动乱不安对普通百姓和士大夫阶层的生活和心理影响最大。贫民百姓生活在社会的最底层，统治者的残暴，贪官污吏的盘剥，常常使他们挨饿受冻、卖儿鬻女，连起码的生活条件也得不到保障。尤其是因朝代更变而引起的频繁战争，他们不仅要提供战争所需的物质资料，还要为统治者充当炮灰，抛尸沙场。因此普遍百姓最不愿意社会动荡不安。然而，他们在社会动乱、战争频起面前又毫无办法。在这种情况，欲退无路，欲逃无门，神仙信仰正契合他们的心理，提供了一个精神领域避难所。例如在华山半山腰，至今留有毛女仙姑洞和庙，香火盛旺。相传，毛女名玉姜，是秦时宫女，秦末战乱而逃入华山，后遇神仙指点，食松叶，不复饥饿，身轻如飞，遂

①翦伯赞《先秦史》，第98～99页北京大学出版社1983年5月版。

成神仙。民众为之立庙祭祀。这是避难成仙的典型例子，也是民众在动乱时代的普遍心愿和对神仙信仰的目的之一。退而求其次的目的是企求得到神仙的庇护，济贫救灾，使生活过得好一点，有关这方面的例子前面已谈得很多，兹不赘述。

士大夫，虽是一个极为广泛的概念，但它大致包括中下级官员和知识分子。他们掌握文化科学知识，也有敏锐的思想。但在中央集权高度集中、帝皇权力至高无上的封建社会，他们的远大抱负常常无法实现，既使在仕途顺利的时候，也是"如履薄冰，如临深渊"，自己无法掌握自己的命运，随时都会遭来灭顶之祸。在这种情状下，形成了士大夫"达则兼济天下，穷则独善其身"的处世哲学和独特心理。士大夫们本来就有"人生若电流"的感喟，如玉子曾说："人生在世，日失一日，去生转远，去死转近，而但贪富贵，不知养性命，命尽气绝则死，位为王侯，金玉如山，何益于灰土乎？独有神仙度世，可以无穷耳。"①因此，在社会动乱之际，士大夫们往往投入神仙信仰的怀抱。对此，东汉末年著名神仙左慈有一段很精彩的论述："值此衰乱，官高者危，财多者死，当世荣华，不足贪也，乃学道。"②这确实代表了一般士大夫的心态，也是他们信仰神仙的主要原因。

总之，由于中国社会发展的周期性特点，使每

①《神仙传·玉子》引自《太平广记》卷五。

②《神仙传·左慈》引自《太平广记》卷十一。

个朝代都经历了从盛到衰的阶段，前后两个阶段由于社会形势的不同所表现的时代情绪与时代精神及民众心理有着明显的差异，而神仙信仰与这两种心理都是契合的，要想长久享受现世生活，那么长生不死是最理想的；要想逃避现世生活，世上没有安静的去处，唯有修炼成仙，才不再受皇权的统治，不再因动乱而受苦。因此，无论是和平期还是动乱期，尽管求仙的目的不同，但神仙生活都是吸引人的，都与人们的心理需求一致，都有其市场。

第四，神仙信仰的广泛传播还与中国古代自然科学不发达以及巫术思想盛行有密切关系。

人类脱离动物界，从自然的附属中摆脱出来，到人与自然并立、再发展到人控制自然，经历了一个漫长的过程。人类自我意识的觉醒，在中国，至迟在春秋战国时期就已开始。《荀子·王制》中说："水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知、亦且有义，故最为天下贵也。"至汉代，这种以人为贵的观点进一步发展，如刘向《说苑》中说："天之所生，地之所养，莫贵乎人。"①桓谭《新论》中也说："人抱天地之体，怀纯粹之精，有生之最灵者也。"②这种思想的出现是难能可贵的。但是由于中国古代自然科学不发达，较多受天人感应、阴阳五行思想

①《说苑疏证》第65页，华东师范大学出版社1985年2月版。

②《新论》第36页，上海人民出版社1977年6月版。

的影响，对自然、对人自身的解释始终笼罩着一层淡淡的宗教迷雾，很少有人能冲破这层迷雾而从理性的、科学的角度来阐释宇宙世界中的客观存在，即使那些著名的科学家、思想家也是如此。如中国古代医药学（中医、本草学等）虽然形成很早且相当丰富，但往往与巫术羼杂在一起，有相当多迷信的成份，而实验医学、解剖医学基本上是五四以后受西方影响才发展起来的。因此，直到五四之前，中国人对自身生理结构的认识还模糊不清，不能作出科学的解释。实际上，时至今日，在偏僻的乡村和文化程度较低的群体中，这种情况依然存在，人们有病求巫不求医，正是这种现象的反映。这就造成了这样一种事实：一方面认为人是天地之灵长、万物之主宰，另一方面又不能充分认识到人的生命是受自然规律支配的，人的寿命是有限度的。两方面因素合力作用的结果实际上为神仙思想的存在和流传提供了认识上的基础。

对于人是否能通过修炼成为神仙的问题，汉代就有一部分有识之士提出否定的观点，如杨雄认为"有生者必有死，有始者必有终"，长生不死"非人之所及"。①桓谭也认为："无仙道，好奇者为之。"②成帝时的谷永更明确指出："及言世有仙人，服食不死之药，……皆奸人惑众，挟左道，怀

①杨雄《法言》。

②桓谭《新论》第53页，上海人民出版社1977年6月版。

诈伪，以欺罔世主。"①自汉以后，反对神仙说的也大有人在，如晋时陶渊明《连雨独饮》中说："运生会归尽，终古谓之然，世间有松、乔，于今定何间？"唐时韩愈《桃源图》中说："神仙有无何渺茫，桃源之说诚荒唐。"南宋刘克庄、元明之际谢应芳，清代洪亮吉等人都对神仙学提出过严厉的批评，但所有这些观点，尽管态度很鲜明，却未能从生理学的角度、用科学的论证来解释这个问题，往往从朴素唯物主义观点出发，或是简单类比，或是经验教训的总结，是一种直觉思维，而非理性思考。如陶渊明认为："天地长不没，山川无改时，草木得常理，霜露荣悴之。谓人最灵智，独复不如兹，适见在世中，奄去靡归期。"（《形赠影》）只是把天地、山川、草木与人的形体作了比较，前者成长久不变或周而复始，处于永恒之中，后者则去而不返，死不复生，从而说明人不可能成仙。显然这种分析既缺乏科学依据，又缺乏严密的逻辑推理，没有说服力。谢应芳批判神仙方术是以历史上大量"求仙反为神仙误"的例子作为立论之本的，其中有鼓吹神仙方术不果而遭诛杀的方士，如汉武帝时的方士栾大、李少翁；有贪恋长生而结果或受骗上当或误食仙丹身死的君王，如秦始皇、汉武帝、唐玄宗、唐穆宗、宋真宗、宋徽宗等。从这些具体实例中得出神仙方术虚妄、神仙说荒谬的

①《汉书·郊祀志》。

结论。虽然比陶渊明的分析有说服力，但也未接触问题的实质，局限于经验分析，未能从人自身的生理功能进行科学的剖析。清乾隆年间的洪亮吉，对神仙说虚妄的揭露比前两人都更进了一步。他说：“世无仙，世亦无长生不死之人。人之命有短长，由人气禀有强弱所致也。”（《意言·夭寿篇》）强调人的生死是一种自然规律，“人之夭寿，禀于自然”，（同上）“少而壮，壮而老，老而死，皆理之常也。”（《意言·仙人篇》）认为通过服药养气可以长生，根本不可能。他坚持气一元论的唯物论，反对有神论。但是他的认识论也带有严重的经验主义的局限，以片面绝对的偶然性去反对同样片面绝对的必然性，很难驳倒神仙说。

以上诸说是我国历史上反对神仙方术较为典型的例子。但他们的论述都未击中神仙说的致命弱点，即以科学为依据证明人的寿命是有限的，通过锻炼和补充营养可以延长人的寿命，但不可能达到长生不死。因此，他们的批驳都因这种局限性而显得苍白无力。造成这种缺憾的根源则在于自然科学的不发达。

也正因为中国古代自然科学不发达，给巫术思想留下了得以生存的空间，使巫风几千年来盛行不衰。至今在部分农村，巫师仙姑还经常扮墨登场，装神弄鬼，信仰者还不少。著名人类学家弗雷泽曾把巫术分为模拟巫术和接触巫术两大类，前者认为“能够仅仅通过模仿就能实现任何他想做的事”；

后者认为“能通过一个物体来对一个人施加影响，只要该物体曾被那个人接触过，不论该物体是否为该人身体之一部分。”①神仙家倡导的修仙法中就有很多类似（或说属于）这两种巫术。如辟谷食气法：中国古代认为气是万物之源、世界之本，它不生不灭，因此神仙因认为“食气者寿不死”，只要辟谷食气，就能把气的长生不灭特性移到人身上，就能成仙，类似于接触巫术。又如导引术：其作法是仿照某些动物的行为，“熊经鸟伸，凫浴猿躩，鸱视虎顾”。而这些动物在古代人看来是极为长寿（甚至不死）的，故只要仿效它们的动作行为，人也就能长寿（甚至不死成仙），正如葛洪所说：“知龟鹤之遐龄，故效其道引以增年。”②很显然，导引的作法及目的类似于模拟巫术。至于炼丹法的巫术性质更为突出，就是企图把金、石等矿物质的特性移到人身上，“服金者寿如金，服玉者寿如玉”，③其思维方法与巫术思想如出一辙，是接触巫术通过神仙家改头换面的结果。

由于中国几千年来巫术盛行，而神仙思想又与巫术有许多相通之处，因此很容易被人们所接受，神仙信仰也就能长期而广泛地流传。

第五，中国几千年封建社会的强权统治以及统

①［英］詹·乔·弗雷泽《金枝》（上）第19页，中国民间文艺出版社1987年6月版。

②葛洪《抱朴子内篇·对俗》。

③葛洪《抱朴子内篇·论仙》引《玉经》。

治者对长生不死的狂热追求为神仙信仰的广泛流传起到了催化剂的作用。

统治阶级的思想总是占统治地位的思想。任何一个民族和国家，其统治者的思想和行为不仅影响到一个民族和国家的政治生活、经济生活，而且也深深影响到这个民族和国家人民的哲学思想、文学艺术、宗教信仰，甚至风俗习惯。如德国美学家格罗塞在谈到服饰的演变时就说过："时髦，往往是从上向下传的。某一种时髦，在起初的时候，专在社会的最上层中流行。因此那种装饰就可以作为服用者的阶级和地位的标记。但为了这同一的理由，地位低的人往往会尽其力之所能，去得到这种时髦的衣著。因此过了一些时间之后，高级人穿的衣著就成为全国的服装。所谓高级的人们，他们还是和先前一样，总还愿意叫自己的服饰胜人一等。因而又去创制或改造出一种特别的服饰，所以前面讲过的玩意儿又得重新表演一通。"基督教、佛教、伊斯兰教的兴盛与衰落也往往与统治者的态度密切相关。这可以说是世界各国的一种普遍现象。而中国在这方面的表现尤为突出。因为自秦始皇统一六国，建立封建中央集权帝国以后，中国实行的是一种专制的强权统治，几千年亘古未变。封建皇帝是"真命天子"，权力高于一切，任何人不得对他稍有不恭，否则就有掉头之罹。正由于几千年来的强权统治，形成了中国人的驯服和顺从心态。因此封建统治者的好恶往往对全国造成极大的影响，"赵

王好大眉，人间丰额。楚王好广领，国人皆没项。齐王好细腰，后宫有饿死者"，就很典型地反映了这种情形。神仙信仰之所以能在我国长久盛行，与统治者的信仰有密切的关系。

神仙的最大特点是长生不死，而这恰是封建皇帝梦寐以求的。优裕的生活和至高无上的权力是不忍丢弃的，所以从楚荆王、燕昭王、秦始皇、汉武帝到唐玄宗、宋真宗、宋徽宗、明世宗、乾隆皇帝，无不对成仙之术津津乐道。为了成仙，不惜花费巨资炼丹药、修庙宇；不惜以高官厚禄聘请方士、道士进宫，屡次上当受骗而不悟；不顾"龙颜"之身份，躬身向神仙们讨教成仙之法、炼丹之术；甚至不惜以生命作赌注，冒着死亡的危险吃丹药……他们这种对神仙不死的疯狂追求、对神仙的虔诚信仰行为，势必要对全国造成很大的影响。影响之一是神仙学说得到他们的提倡，如虎添翼，迅速在全国蔓延；影响之二是上行下效，许多王公大臣和士大夫也投入了神仙信仰的怀胞，干起了炼丹服药的勾当；影响之三是方士、道士阶层得宠。这些人寻仙药、炼仙丹、编造神仙故事，鼓吹神仙不死思想，推动了神仙信仰的盛行。"武帝好仙术，天下趋若鹜。今日献醴泉，明日献甘露"，①正是这种影响的具体表现。

①清·涂天相《酒香山》。引自黄本骥《湖南风物志》，岳麓书社1985年12月版。

6.2 “我命在我不在天”的误区

真理与谬误只有一步之差。神仙家高举“我命在我不在天”的旗帜，不安天命，强调“人定胜天”，强调人的主观能动性，这确实是可歌可颂的。但正象原始宗教和部分人为宗教中对人的力量过分自卑而以灵魂不死、来世的观念来解释人的生死问题一样，神仙家则过分自信人的力量，认为人可以超越一切，自然万物皆可为人所役使，无视客观条件，无视自然规律，无限度地扩大人自身的力量，从而陷入了形而上学和唯心论的泥坑，在正确的思想指导下推衍出一个错误的命题：人可通过修炼而达到灵魂、肉体同时长生不死的境界。其谬误具体表现为：

第一，试图以物质存在的永恒性克服个体生命的暂时性。现代科技已经充分证明：作为构成宇宙世界的物质总能量遵循物质不灭定理是永恒不变的，但作为个体的生命则处于无休止的运动之中，生生不息。神仙思想也承认这种永恒性与暂时性，但又企图抹杀两者之间的本质区别，超越两者之间的界线。为此，提出了“道”“玄”“气”“一”等概念。它们之间虽有一些微妙的区别，但基本之意是指产生一切事物的根源。其中每个人的解释不同，有唯物与唯心之别。如《太平经》中认为：

“夫物，始于元气”。①“元气恍惚自然，共凝成天，名为一也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物”。②是一种朴素唯物主义的观点。而葛洪、陶弘景等人则把“道”说成是无所不在、无所不有、无所不为、无所不能、虚无飘渺、难以捉摸、变幻莫测的“绝对观念”之类的精神实体，它先天地而存在、超于一切之上，又化生万物，如《抱朴子·道意》中说：

> 道者，涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉。论其有，则万物犹为无焉。隶首不能计其多少，离朱不能察其仿佛，吴札、晋野竭聪，不能寻其音声乎窈冥之内；猸狶猍猪疾走，不能迹其兆朕乎宇宙之外。以言乎迩，则周流秋毫而有余焉。以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影。方者得之而静，圆者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰。强名为道，已失其真，况乃复千割百判，亿分万析，使其姓号，至于无垠，去道辽辽，不亦远哉。

这个若有若无的“道”，并非客观存在，而是内心虚构的产物：“夫道也者，逍遥虹霓，翱翔云霄，鸿崩六虚，唯意所造。”（《明本》）所以它是唯

---

①②王明《太平经合校》第254、305页，上海中华书局1960年版。

心主义的。

“道”无论是唯物的解释，还是唯心的虚造，在神仙家思想中都是世界万物的本源。“道”所变化的万物是千变万化、有生有死的，如“日中则昃，月满则亏，亏必盈，极必反”，“生死往来，物理之变化也”，而“道”本身，则是“本无生灭”，是不生不死的绝对存在，①“万物禀道生，万物有变异，其道无变异”。②

如何处理这两者的关系，神仙家以“道”不生不灭，由“道”化生的“气”也不生不灭、由气变生的天地也不生不灭为前提，通过类比推理，得出“禀天地阴阳以成其形”的人，原本也是长生不灭的，只是由于人类嗜欲太多，损耗了元气，人才落得个夭折的可悲下场。因此，神仙家提出了返朴归真的修仙原理。要做到返朴归真就需要“修道”“守气”。

故玄（即道——引者）之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。③

夫人之所贵者生，生之所贵者道。人之有道，若鱼之有水。④

故养生者，慎勿失道；为道者，慎勿失主，使道与生相符，生与道相保，二者不相

①参见唐·成玄英《道德经义疏》。

②王太霄《玄珠录》卷上第一。

③葛洪《抱朴子内篇·畅玄》。

④《正统道藏》三十八册《坐忘论·序》。

离，然后乃长生。①

天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。故天专以气为吉凶也，万物象之，无气则终死也。子欲不终穷，宜与气为玄牝，象天为之，安得死也。②

神仙之道，以长生为本；长生之要，以养气为先。③

人生时，禀得虚气，精明通悟，学无滞塞，则谓之神；宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙。故神仙亦人也，在于修我虚气，勿为世俗所论折，遂我自然，勿为邪见所凝滞，则成功矣。④

因此，神仙与俗人的区别就在于能否修炼自己的“虚（灵）气”，使其不受世俗的污染，还其本然；一个人的寿命长短，不在“天”，不在他人，关健是能否及早精通“归道之要”，并勤苦修炼。在唐宋以后的内丹修炼过程中，这种“返朴归真”的思想表现得更为突出。内丹术视元精、元气、元神的修炼为成仙的根本。认为元精藏于外肾（即睾丸），元气藏于气穴（即下丹田），元神藏于泥丸（即上丹田）。它们都是先天的、无形的。元精顺流而下（即成精液）则生人，逆流而上则成仙。元

①《全唐文》卷九二四《坐忘论·序》。

②王明《太平经合校》第450页。

③唐·司马承祯《天隐子·序》。

④唐·司马承祯《天隐子·神仙》。

气充满，精窍不漏，则可长生不老。元神经过锻炼之功，则具神通妙用，而变化妙用。其修炼分为三个阶段：炼精化气——>炼气化神——>炼神化虚。这是一种按照世界万物生成的递次逆流而上的方法，也就是回到“道”的境界，人只要做到这样，就能长生不死。

因此，神仙家在论神仙可学的过程中采用这样的思维程序：宇宙世界是由道（或气）化生而来的，人也不例外，“夫人在气中，气在人中。自天地至于万物，无不须气以生者也”。①而道和气皆长生不灭，因此人也可以长生不死。但是人为什么会死亡呢？主要是不知道守道固气，如吴筠在《形神可固论》中所说：“人若常固于炁(即气)，则不死矣。”“人与天地各分一炁，天地长存，人多夭逝，何也？谓役炁也。”因此，他们认为只要服气、守一等内修外养手段，吸收自然之精气，保存自身的元气，返朴归真，就能长生成仙。这很显然是企图以物质存在的永恒性克服人的生命的短暂性。

第二，割裂个别与一般、特殊与普遍的关系。辩证唯物主义认为：一般和个别是对立的统一，不能把二者绝对对立、割裂开来，任何超乎一般之外的个别和离开普遍之外的特殊都是不存在的。正如列宁在《谈谈辩证法问题》中所说：“个别就是一

①葛洪《抱朴子内篇·至理》。

般，……这就是说，对立面（个别跟一般相对立）是同一的：个别一定与一般相联而存在。一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。任何个别（不论怎样），都是一般。任何一般都是个别的（一部分，或一方面，或本质）。任何一般只是大致地包括一切个别事物。任何个别都不能完全地包括在一般之中，如此等等。”①有生必有死，生与死是对立的统一，这是普遍性、是一般，这种普遍性与一般寓于特殊性和个别之中，任何特殊的个别的生命现象，莫不包含这种普遍的一般的规律，“今天，不把死亡看作生命的重要因素，……不了解生命的否定实质上包含在生命自身之中的生理学，已经不被认为是科学的了。因此，生命总是和它的必然结果，即始终作为种子存在于生命之中的死亡联系起来考虑的。辩证法的生命观无非就是这样。但是，无论什么人一旦懂得了这一点，便会摈弃关于灵魂不死的任何说法。……因此，在这里只要借助于辩证法简单地说明生和死的性质，就足以破除自古以来的迷信。生就意味着死。”②而神仙思想恰恰违反了唯物辩证法的原则。他们也承认人的生死是普遍现象，是一般规律，却又认为存在独立于普遍之外的特殊、超乎一般的个别，即存在长生不死的神仙。如葛洪认为：“夫聪之所去，则震雷不能使

①《列宁选集》第二卷第713页。

②《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷第570页。

之闻；明之所弃，则三光不能使之见。……夫存亡终始，诚是大体，其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物事是非，本钧末乘，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混而齐之，非通理矣。谓夏必长，而荠麦枯焉；谓冬必凋，而竹柏茂焉。盛阳宜暑，而夏天未必无凉日也；极阴且寒，而严冬未必无暂温也。……万殊之类，不可以一概断之，正如此也久矣。有生最灵莫过乎人，贵性之物，宜心钧一，而其贤愚、邪正、好丑、修短、清浊、贞淫、缓急、迟速、趋舍所尚，耳目所欲，其为不同，已有天壤之觉，冰炭之乖矣，何独怪仙者之异，不与凡人皆死乎？……若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。"①这是典型的形而上学的诡辩。②

第三，以人类认识能力的有限性、相对性为由否定一般规律，割裂有限与无限的关系，从而论证神仙的存在，也是神仙思想的缺陷之一。如葛洪在回答"神仙不死，信可得乎"时说："虽有至明，而有形者不可毕见焉；虽禀极聪，而有声者不可尽闻焉；虽有大章、竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多；虽有禹、舜、齐谐之智，而所尝识者，未若所不识之众也。……浅识之徒，拘俗守常，咸

①葛洪《抱朴子内篇·论仙》。

②参照卿希泰《中国道教思想史纲》第一卷第187～188页。

曰世间不见仙人，便云天下必无此事。夫目之所曾见，当何足言哉？天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限？诣老戴天，而无知其上；终身履地，而莫识其下；形骸已所自有也，而莫知其心志之所以然焉；寿命在我者也，而莫知其修短之能至焉。况乎神仙之远理，道德之幽玄，仗其短浅之耳目，以断微妙之有有无，岂不悲者？……故不见鬼神，不见仙人，不可谓世间无仙人也。"①这些论述中虽然包含着对宇宙、对人身的执著探求精神，但从理论上说，没有认识到有限与无限不是绝对不可超越的。人的认识确实是有限的，但人们可以从无数的有限中寻找出一般性规律，又能从这一般性规律推断出无限。正如恩格斯所说"'我们只能认识有限的东西……'，这是完全正确的，只要进入我们认识领域的仅仅是有限的对象。但是这个命题下还须有如下的补充：'我们从根本上只能认识无限的东西。'事实上，一切真实的、详尽无遗的认识都只在于：我们在思想中把个别的东西从个别性提高到特殊性，然后再从特殊性提高到普遍性；我们从有限中找到无限，从暂时中找到永久。并且使之确定起来。然而普遍性的形式是自我完成的形式，因而是无限性的形式；它是把许多有限的东西综合为无限的东西。"②对于生命的认识，有生必

①葛洪《抱朴子内篇·论仙》。

②《自然辩证法》，见《马克思恩格斯选集》第三卷第554页。

有死，这是每个人都耳闻目睹的，其根源是生命的构成分子蛋白质处于不断的变化运动中，“每一瞬间既是它自身，同是也是别的东西”，①不论是人，还是其它动植物，生命都是有限的，都随时会死亡，只是存在的时间长短有差异。这就是生命存在的一般规律，是绝对的。而葛洪等神仙家一味强调人的认识的有限性，殊不知从有限中可以归纳总结出无限，从本质上割裂二者之间的联系，陷入形而上学的认识观。

第四，从形神的关系入手论证成仙的可能性。唯物主义主张物质第一性、精神第二性，二者是不可分离的；唯心主义则主张精神第一性、物质第二性，二者是分离的。神仙思想较为复杂，如有些论述中，气是万物之源，是构成世界万物的存在，显然是唯物主义；而在另一些论述中，把虚无的道视为万物之源，气由道所化生，又是唯心主义；而且概念上也有混淆，有时气指物质，有时气又指精神。

在肉体与精神的关系上，神仙思想认为：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。”②“心者形之主，形者心之舍。形无主则不

①《反杜林论》，见《马克思恩格斯选集》第三卷第121页。

②葛洪《抱朴子内篇·至理》。

安，心无舍则不立。心处于内，形见于外，内外相承，不可相离。”①“神者炁之子，炁者神之母。”②这些论述重视形与神的至密关系，强调形的重要性，有其积极的意义。但两者谁是第一性方面却充满矛盾，既讲“形须神而立”，又讲“身劳则神散”；既讲“心者形之主”，又讲“神者炁之子。”

在修仙过程中，神仙思想主张性（指精神）命（指肉体、形体）双修。如唐代吴筠在《玄纲论》中就批评了二种错误倾向：一是只知养形，不知宝神。认为“若独以嘘吸为妙，屈伸为要，药饵为事，杂术为利者，可谓知养形，不知宝神者，假使寿同龟鹤，终无冀于神仙矣。”③指出养形之法，虽然能延长人的寿命，但不可能修炼成仙。二是只知宝神，不知养形。认为“若独以得性为妙，不知炼形为要者，所谓清灵善爽之鬼，何可与高仙为比哉？”④指出如果不重视养形，难免寿终而亡。

事实上，神仙家所谓神仙就是精神与肉体的高度统一的结果，“人有气即有神，气绝即神亡”。⑤“失气则死，有气则生”。⑥“神精有气，如鱼有水，气绝神精散，水绝鱼亡。”⑦“人有一身，与

①②杜光庭《说常清静经注》。

③《玄纲论》中篇《学则有序章第十一》。

④唐·吴筠《玄纲论》中篇《以有契无章第三十三》。

⑤⑥⑦王明《太平经合校》第96、309、727、716页。

精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合则吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。”①神仙家认为人的精神可以游离人的肉体，有时是暂时的，有时则永远离去，一旦永远离去人就要死亡，因此，修仙者要特别注意精神修炼，使精神不脱离肉体。如《太平经》中所说：“人不卧之时，行坐言语，分明白黑，正行住立，文辞以为法度，此人神在也……及其定卧，精神去游，身不能动，口不能言，耳不能闻，与众邪合，独气在，即明证也。故精神不可不常守之，守之即长寿，失之即命穷。”吴筠《形神可固论·服炁》中也说：“炁者，神也，人者，神之车也，神之室也，神之主人也。主人安静，神则居之；躁动，神则去之。神去，则身死者矣。”修仙过程中强调守神、守一就是这个原因。“一者，心也，意也，志也，念此一身中之神也”。②只要能够守一，就能“老而更少，发白更黑，齿落更生”，③“可长存而不老。”④

综上所述，神仙思想对形与神的关系是这样认识的：如果不注意养形宝神，导致形衰神离、形神分离，人就死亡；如果重视养形宝神，形盛而神在，二者紧密结合，永不分离，人就能长生不死而升仙。总体上看，是从形神分离的理论出发来论证成仙的可能性的。

①②③④王明《太平经合校》第716、369、740、716页。

第五，过分夸大药物的作用。包括二个方面：一是有一部分古代人民在长期的生产、生活实践过程中发现的药物，它们确实具有治病、养生的功效，对解轻疾病痛苦、延年益寿起过相当大的作用。但神仙家却无限度地夸大它们的效用，说成是能使人长生不死的仙药。二是把自然界中那些生命力强、质地坚硬的动植物和矿物质视为不死之药，如松柏、金银、玉石等，认为通过服食就把把它们的特性移植到人体中，属于一种巫术行为。

6.3 物无不死　人安能仙

今天，人类社会已进入信息的时代、高科技的时代。现代科学通过对人体结构的精密分析和计算，证实人的生命极限不可能超过175岁；人们登上月球，发现那里是一片死寂的土地，既没有嫦娥仙女，也没有吴刚伐木；人们畅游海上、潜入海底，也根本不存在海上仙山和海底龙宫……科技的发展，以确凿的事实，雄辩地证明了神仙的虚妄，人可以长生不死的谎言随之不攻自破。在这种时刻，我们对中国历史上曾盛行二千多年的神仙信仰该作如何评价呢？

首先，应该清醒地认识到其精神鸦片作用的本质。与其它宗教信仰相比较，神仙信仰有其特殊的地方，即它不是关于来世的信仰，包含有许多朴素的唯物主义思想和原始的科学意识，也对社会历史

的进程起过一定的作用，如东汉末年的黄巾起义、东晋末年的孙恩和卢循起义等都是以神仙信仰为中心纽带组织起来的，沉重地打击了封建皇朝的统治。但总体上看，神仙信仰与其它宗教信仰一样，把人们的注意力引向一个虚幻的世界，麻木了人们的抗争意识，起到了精神鸦片的作用，阻碍了社会的发展。

神仙家倡导长生不死理论，虽然契合人类求生存、求享受的本能欲望，但神仙信仰在中国的广泛流传却与古代封建统治者希望长期过着荒淫奢侈生活的心态和愿望有密切的关系。齐宣王、齐威王、燕昭王的求仙，导致战国末期滨海地区神仙信仰的兴起，秦皇汉武的求仙，导致秦汉神仙信仰的广泛流传，即是明证。方士、道士极力宣扬神仙实有、神仙可学主要也是为了适合统治者的这种心态，因此，神仙信仰中较多地表现了封建统治阶级的腐朽思想。

神仙信仰兴起后，又被封建统治者所利用。因为神仙信仰的核心思想是极端个人主义的，它要求每位修仙者清心寡欲、积善修德、安贫乐苦，甚至躲到深山老林中去呼吸导引、炼丹服药，过与世无争的生活。这些主张都是有利于封建统治的。正如列宁所说："所有一切压迫阶级，为了维持自己的统治，都需要有两种社会职能：一种是刽子手的职能，另一种是牧师的职能。刽子手镇压被压迫者的反抗和暴动。牧师安慰被压迫者……"① 所谓"牧

①《第二国际的破产》，见《列宁选集》第638页。

师的职能"就是利用宗教欺骗、麻痹民众，维护统治的稳定。中国的封建统治者虽然不象西方国家的统治者那样重视宗教的力量，而主要是以儒家的封建伦理来治理国家、约束民众，但也没有放弃对宗教的利用。以神仙信仰为核心的道教自东汉末年形成后，就一直受到封建统治者的崇奉和扶植，尤其是唐宋两朝更为突出：重用方士、道士，到处兴造宫观。一方面出于个人的私欲：企图长生不死，另一方面也出于政治目的。

神仙信仰的泛滥还给中国社会带来了深重的灾难。如唐玄宗在位时，国强民富，是唐代最繁荣昌盛的时期，但由于玄宗皇帝"怠于庶政，志求神仙，惑方士之言"，导致"言祥瑞者众，而迂怪之语日闻，谄谀成风，奸宄得志，而天下之理乱矣"。① 最终导致"渔阳鼙鼓动起来"，爆发安史之乱，玄宗仓皇逃奔四川，全国陷入一片混乱。历代帝王为了达到长生不死的目的，求仙、寻仙药、炼仙丹、造宫观、塑仙像，造成了人力、财力的巨大浪费，如唐高宗时，仅皇宫中炼丹的道士就有一百多人，② 唐玄宗时更多，炼丹炉每天不知要烧掉多少宝贵的财富。不仅如此，历代帝王为了成仙，常常不顾百姓的死活。如唐宪宗时，柳泌声称天台山有灵草，是众仙集会的场所，并说只要当了天台的地方官，就能帮皇上求得仙药。求仙心切的宪宗皇帝

①范祖禹《唐鉴》。
②参见《历代真仙体道通鉴》卷三十九。

真的赐封柳泌为台州刺史。谏官起奏劝阻，宪宗竟说："烦一郡之力而致神仙长年，臣子于君父何爱焉！"为了自己当上神仙，竟置一郡百姓的死活于不顾。柳泌当了刺史后，"驱役吏民于山谷间，声言采药，鞭笞躁急"，闹得鸡犬不宁，整整折腾了一年多①。除了帝王外，士大夫以及其他求仙者对神仙的狂热追求，也往往带来不良的后果：有的倾家荡产，有的服药身亡，有的神经失常……，就象水中捞月，月亮没捞到，人倒淹死了，造成了许多无为的牺牲和浪费。

第二，要客观地评价神仙信仰对中国文化的影响。神仙信仰者所要追求的长生不死只是水中月、镜中花，永远也达不到，但他们在苦苦的修仙过程中，有意或无意地发展了中国古代的化学、冶炼学、医学和武术、气功，也丰富了中国古代文学艺术的创作。（详见1.3）对这些成就，我们应该充分肯定。同时，对其中那些至今仍有价值的部分应该继承发扬，使之为我们今天的社会主义建设服务。比如，求仙者为了成仙，非常重视养生之道，不仅有系统的理论，而且有一套系统的方法，如果我们吸取其精华，剔除其糟粕，对于建立我们今天的养生学、老年学是很有意义的。又如，伴随着神仙信仰而产生的仙话，数量很多，其中也不乏很有价值的作品和很有趣味的作品，如果对这些作品进

①参见《旧唐书》卷十五、《宪宗本纪下》卷一百三十五《皇甫鏄传》、卷一百七十一《裴潾传》。

行再加工和创作，相信能为广大读者（尤其是儿童）提供许多有益的精神食粮。《文化周报》曾以"一台好神话舞剧，接待外宾十万多"为题报道了根据萧史、弄玉仙话改编的舞剧《萧史弄玉》深受中外观众喜爱的情况。①以民间长期流传的八仙仙话为题材改编的电视剧《八仙过海》也曾风靡全国、赢得众多的观众。这些都足以证明有一部分仙话作品至今仍有吸引人的魅力，我们应该让这些宝贵的文化遗产发挥更大的作用。

第三，要辩证地分析神仙方术。过去我们曾一概把神仙方术视为封建迷信，是方士、道士欺骗人的手段。今天看来，这种做法未必科学。随着现代科技的高度发展和人们认识能力的提高，尤其是近几年来把以前秘而不宣的气功术及特异功能相继公布于世后，使我们对神仙方术的性质有了重新认识的可能和必要。概括起来，我认为对神仙方术的评价应分为三种不同情况：

有一部分仙术纯属封建迷信，是唯心主义思想指导下的产物，如长生术、召神劾鬼术、变形术等，这些仙术非人类所能实现，事实上也根本不存在。

另有部分仙术已在当今社会成为现实或变相成为现实。如航天飞机、宇宙飞船，可以飞出地球，

①见1987年10月14日《文化周报》。作者把《萧史弄女》看作神话是不对的。

登上月球及其它星球，穿上特殊的宇航服可在太空行走，潜水艇能够深入海底，基本上达到了神仙家所幻想的上天入地、腾云驾雾、自由飞行的理想；八仙脚踩各自宝物飘洋过海，现在各种各样的航船完全做到了；神仙的兴云致雨，现代的人工降雨也达到了；高倍望远镜、无线电代替了神仙的千里眼、顺风耳；朝种暮收，在现代温室里也在某种程度上实现了；神仙一粒仙丹治百病、起死回生，在当今医学界也有了实现的可能；……。

还有部分仙术已被当今气功大师所证实，但科学仍难以证明。如神仙有隐身术、分身术、穿墙术，著名神仙刘政、左慈都善行此术。而据上海龙门气功研究会会长屠文毅介绍他的师傅蒙治（道教全真道龙门五行功第18代传人）即有此术。有一次，他与师傅面对面站着，突然师傅不见了，过一会又出现在他身边。问其原因，师傅是暂时把身子及衣物化作了“气”。“气化”后，他无法看到师傅，师傅却照样能看到他。又有一次，师傅陪他炼功。偶尔睁开眼环顾四周，惊奇地发现在他身旁的不再是师傅一人，而是有三个同师傅一模一样的人，三人还做着互不相关的动作。还有一次发现师傅身子腾空而起，“穿”墙而过，墙壁毫无破损、不留任何痕迹，而且师傅在墙外竟能看到他炼功偷懒，大声训斥。神仙中有尸解仙，升仙之时留下尸体，过后人们竟发现尸解已无，唯有竹杖、鞋之类，屠文毅的师傅90岁而逝，也没有留下尸体，自动“气化”。此外，蒙治一步能腾越约30米，每年辟谷49天，只喝少量泉水，却身体健康如常等，都与神仙方术契合。①神仙预知灾变和坐致行厨的能力，某些气功师也能做到。如北京铁路电气化学校的刘正，有一次他预感到在东北和西南有两次与火有关的灾祸，要死不少人。不出一个月果然发生了哄动全国的东北方向火车相撞事故及西南方向火车出轨事故。又有一次，他在打坐时后背冒汗，心想一会儿用手巾擦一擦，等收功时，手巾已放在他的肩膀上。还有，想到手表，手表就戴到他手上，想到喝茶，茶杯就在面前等。其它如气功师远距离治病、意念治病之事在今天的报刊杂志中经常有介绍。这些人间奇事令人难以想象，却是确实存在。神仙方术与这些奇事如出一辙，使我们感到它们并非完全是虚构，或许是古代修仙者实践经验的总结。

总之，我们对神仙方术不能简单化，应该认真研究。一切发明创造都首先开始于想象。我们可以以这些丰富的想象为出发点，启迪我们的思维，也许对揭开人体的奥妙以及新的发明创造会产生积极的作用。

第四，正确对待今天民众的神仙信仰。勿庸讳言，在我们今天的日常生活中，仍然存在着一些神

---

①参见屠文毅《隐身·分身·穿墙》，载《中外书摘》第三卷第一期。

①刘正《“神灵”的召唤》，载《中外书摘》第三卷第二期。

仙信仰的行为和现象，骊山老君庙、华山毛姑庙、庐山仙人洞（供吕洞宾）等神仙庙宇和道教宫观中，依然香火旺盛，有众多的信仰者。但是今天的神仙信仰与封建社会已有很大的不同：谁也不会相信真的能长生不死，也不会大动干戈寻仙药炼仙丹；信仰者为数不多，基本上局限于老年妇女，她们也只是为了表表心愿，寻求精神安慰和心理平衡。因此，这种信仰行为不太会对社会造成很大的不利影响。具体地说，今天的神仙信仰可分为三种情况：一是表现在人们日常生活中。如称呼年长而精神矍铄的老人为"老神仙"，称年轻貌美的姑娘为"仙女"，称医术高明的医生为"活神仙"，称治病效果好的药物为"仙丹"，春节时家家户户挂一幅"寿星图""松鹤延年图"，做寿时家中挂"八仙庆寿图""王母祝寿图"等等。所有这些已不属信仰行为，但确实又是民众对神仙崇拜心理的表现。这种情况的出现与中国古代长期盛行神仙信仰有密切关系。由于长期的宣传和渲染，神仙成了中国人心目中最理想、最完美的人格，神仙观念不仅深入人心，而且已化为一种集体无意识沉淀于每位中国人的意识深处，流在我们的血液之中。以至我们今天也常常在平常生活中无意识地表露出来。二是表现在宗教活动和民俗活动中，有时在宗教场合，有时在居室家中，前者如到宫观庙宇给神仙烧香祈愿，参加祭祈活动；后者如正月初二迎财神、十二月廿四日祭灶神。在这些活动中（尤其是前

者），信仰者对神仙崇拜的心理还是非常强烈的，往往把美好的心愿寄托在神仙身上，具有较浓厚的宗教色彩和欺骗性。为什么今天还会出现这种情况，主要是因为我国尚属社会主义初级阶段，"社会生产力仍未充分发展，社会主义制度尚待继续健全，旧时代（例如封建制）的残余依然存在，而封建残余之类东西在意识形态上常常借助和表现为各种形式的信仰主义和蒙昧主义。这是我国现阶段宗教和封建迷信活动之所以存在的原因"。①三是极少数神汉道士、仙姑巫婆利用民众对神仙的崇拜心理，搞一些形式上的神仙信仰活动，实际上是招摇撞骗、谋财害命。对这三种情况，我们应该区别对待：第一种情况已超越宗教信仰的范畴，成为民众的一种审美观、人生观，故谈不上批判和限制。而且它是古代文化的一种延续，是民众心态的一方面表现，很有研究的价值。第三种情况纯是一部分人的欺骗行为，既给信仰者带来严重危害，也给社会风气造成不良影响，因此要坚决批判、严厉打击。对第二种情况我们应该持慎重的态度。因为在中国目前的情况宗教信仰所赖以生存的条件并未消除，所以不能轻易指责批判信仰者，当然也不能放任自流。但对待宗教信仰不能用行政命令的办法去禁止它，而只能用科学的世界观去进行耐心、热情的教育，对于神仙信仰尤其要用科学理论去解释，只有这样才能收到良好的效果。

---

①《中国无神论文集》第7页，湖北人民出版社1982年6月版。

后记

满怀信心地接下了这个选题，非常遗憾地交出这份答卷，惭愧之至。我既不研究历史，也不研究道教，只是一个民间文学、民俗学爱好者，只是在研究仙话过程中对神仙和神仙信仰产生了浓厚的兴趣。因为自已对中国历史和道教缺乏研究，在拙著写作过程中，参考和引用了不少前人的研究成果，因此，拙著的完成首先得感谢这些专家学者。另外，拙著的写作得到了挚友章义和先生和陕西人民教育出版社刘孟泽先生的热情支持和再三鼓励，我的老师罗永麟先生和陈勤建先生也给了很大的帮助，在此一并表示衷心的感谢！由于自己水平所限，拙著中缺点错误肯定不少，恳请专家学者批评指正。

郑土有

1990年3月28日于上海南市“斗室”

·羊角丛书·
晓望洞天福地
——中国的神仙和神仙信仰
郑土有　著
陕西人民教育出版社出版发行
（西安长安路南路376号）
新华书店经销　陕西省印刷厂印刷
787×1092毫米　窄1/32开本　11印张　5插页　180千字
1991年9月第1版　1991年9月第1次印刷
印数：1—2,600
ISBN 7—5419—1807—5/G·1544
定价：5.50 元